...RECHTO INTERNACIONAL

...por Arno Dal Ri Júnior

...lto da Guerra
...rico Gentili

...o Direito da Guerra
...co de Victoria

...a Guerra e da Paz
...go Grotius

...to das Gentes
...rich de Vattel

...tural e das Gentes
... von Pufendorf

...Direito Romano Atual
...lume VIII)
... Carl von Savigny

...Internacional
...Stanislao Mancini

ISBN 85-7429-403-9

9788574294032

FONDAZIONE CASSAMARCA

# Hugo GROTIUS

# O DIREITO DA GUERRA E DA PAZ

*Belli ac Pacis)*

ónio Manuel Hespanha

N.Cham. 341.3 G881d
Autor: Grotius, Hugo,
Título: O direito da guerra e da paz.
974922898 Ac. 214293
V. 1 Ex.2 UFSC BSCCJ

Volume I

FONDAZIONE CASSAMARCA

"O papel pioneiro atribuído a Grócio na

europeus, mas em espaços exóticos; mas, justamente, do sistema de convivência dentro da própria Europa".

*Da Introdução de António Manuel Hespanha*

# O DIREITO DA GUERRA E DA PAZ

BU

MFN 8793

BIBLIOTECA OSNI DE MEDEIROS REGIS
Nº REGISTRO 11020 DATA 11/05/06
Nº CLASSIFICAÇÃO 341
NOTAÇÃO DO AUTOR GRO/dir
VOLUME/EXEMPLAR: V 1 ex 020
AQUISIÇÃO doação

Coleção Clássicos do Direito Internacional

Coleção coordenada por Arno Dal Ri Júnior

Hugo

# GROTIUS

Volume I

# O DIREITO DA GUERRA E DA PAZ

*(De Jure Belli ac Pacis)*

Tradução de Ciro Mioranza

FONDAZIONE CASSAMARCA

Editora UNIJUÍ

Ijuí

2004

U6000718627

Título original: *De Jure Belli ac Pacis* (publicado em 1625)
Três volumes nos quais se explicam
*O Direito de Natureza e das Gentes*
e também *As Coisas Principais do Direito Público*

© 2004, Editora Unijuí
Rua do Comércio, 1364
Caixa Postal 560
98700-000 - Ijuí - RS
– Brasil –
Fone: (0__55) 3332-0217
Fax: (0__55) 3332-0343
e-mail: editora@unijui.tche.br
http://www.unijui.tche.br/unijui/editora/

*Editor:* Gilmar Antonio Bedin
*Editor Adjunto:* Joel Corso
*Responsabilidade Editorial e Administrativa:*
Editora Unijuí da Universidade Regional do Noroeste
do Estado do Rio Grande do Sul (Unijuí; Ijuí, RS, Brasil)
*Serviços Gráficos:* Sedigraf
*Capa:* Vilson Maurio Mattos
*Imagem odeteana:* DAOLIVEIRA

Catalogação na Publicação:
Biblioteca Universitária
Mario Osorio Marques – Unijuí

G881d Grotius, Hugo

O direito da guerra e da paz / Hugo Grotius ; trad. Ciro Mioranza — Ijuí : Ed. Unijuí, 2004. – V.I. - (Coleção clássicos do direito internacional / coord. Arno Dal Ri Júnior).

ISBN Obra completa 85-7429-345-8

ISBN V. I: 85-7429-403-9

ISBN V. II: 85-7429-404-7

1.Direito internacional 2.Filosofia-direito 3.Guerras 4.Soberania I.Mioranza, Ciro II.Título III.Série

CDU : 340.12
341.1

Editora Unijuí afiliada:
ABEU
Associação Brasileira
das Editoras Universitárias

974922898
RS-CDU
341.3
G881d
v. 1

# Sumário

## VOLUME I

APRESENTAÇÃO ..... 9
por *Arno Dal Ri Júnior*

INTRODUÇÃO ..... 15
por *António Manuel Hespanha*

DEDICATÓRIA ..... 29

PROLEGÔMENOS ..... 33

LIVRO I ..... 67

I. O que é a guerra? O que é a paz? ..... 69

II. Se às vezes a guerra pode ser justa ..... 97

III. Divisão da guerra em pública
e privada. Explicação da soberania ..... 157

IV. Da guerra dos súditos contra os detentores do poder ..... 231

V. Quem faz a guerra de modo legítimo ..... 271

LIVRO II ..... 277

I. Das causas da guerra e primeiramente
da defesa de si mesmo e dos bens ..... 279

II. Das coisas que pertencem aos homens em comum ..... 307

III. Da aquisição original das coisas,
onde se trata do mar e dos rios ..... 339

UB0007786Z7

Título original: *De Jure Belli ac Pacis* (publicado em 1625)
Três volumes nos quais se explicam
*O Direito de Natureza e das Gentes*
e também *As Coisas Principais do Direito Público*

© 2004, Editora Unijuí
Rua do Comércio, 1364
Caixa Postal 560
98700-000 - Ijuí - RS
– Brasil –
Fone: (0__55) 3332-0217
Fax: (0__55) 3332-0343
e-mail: editora@unijui.tche.br
http://www.unijui.tche.br/unijui/editora/

*Editor:* Gilmar Antonio Bedin
*Editor Adjunto:* Joel Corso
*Responsabilidade Editorial e Administrativa:*
Editora Unijuí da Universidade Regional do Noroeste
do Estado do Rio Grande do Sul (Unijuí; Ijuí, RS, Brasil)
*Serviços Gráficos:* Sedigraf
*Capa:* Vilson Maurio Mattos
*Imagem odeteana:* DAOLIVEIRA

Catalogação na Publicação:
Biblioteca Universitária
Mario Osorio Marques – Unijuí

G881d Grotius, Hugo

O direito da guerra e da paz / Hugo Grotius ; trad. Ciro Mioranza — Ijuí : Ed. Unijuí, 2004. – V.I. - (Coleção clássicos do direito internacional / coord. Arno Dal Ri Júnior).

ISBN Obra completa 85-7429-345-8

ISBN V. I: 85-7429-403-9

ISBN V. II: 85-7429-404-7

1.Direito internacional 2.Filosofia-direito 3.Guerras 4.Soberania I.Mioranza, Ciro II.Título III.Série

CDU : 340.12
341.1

Editora Unijuí afiliada:
Associação Brasileira das Editoras Universitárias

974.22898
85-C00
341.3
G 881 d
V. 1

# Sumário

## VOLUME I

APRESENTAÇÃO ..... 9
por *Arno Dal Ri Júnior*

INTRODUÇÃO ..... 15
por *António Manuel Hespanha*

DEDICATÓRIA ..... 29

PROLEGÔMENOS ..... 33

LIVRO I ..... 67

I. O que é a guerra? O que é a paz? ..... 69

II. Se às vezes a guerra pode ser justa ..... 97

III. Divisão da guerra em pública e privada. Explicação da soberania ..... 157

IV. Da guerra dos súditos contra os detentores do poder ..... 231

V. Quem faz a guerra de modo legítimo ..... 271

LIVRO II ..... 277

I. Das causas da guerra e primeiramente da defesa de si mesmo e dos bens ..... 279

II. Das coisas que pertencem aos homens em comum ..... 307

III. Da aquisição original das coisas, onde se trata do mar e dos rios ..... 339

IV. Do abandono presumido e da ocupação subseqüente que diferem do usucapião e da prescrição ..... 363

V. Da aquisição original do direito sobre as pessoas. Trata-se do direito dos pais, do matrimônio, das comunidades, do direito sobre os súditos e sobre os escravos ..... 383

VI. Da aquisição derivada daquilo que é feito pelo homem, onde se trata da alienação da soberania e dos bens da soberania ..... 429

VII. Da aquisição derivada que se define pela lei; trata também das sucessões "ab intestato" ..... 441

VIII. Das aquisições popularmente ditas do *jus gentium* (direito das gentes) ..... 487

IX. Quando cessa a soberania ou a propriedade ..... 513

X. Da obrigação que decorre da propriedade ..... 531

XI. Das promessas ..... 545

XII. Dos contratos ..... 569

XIII. Do juramento ..... 599

XIV. Das promessas, dos contratos e dos juramentos daqueles que detêm a soberania ..... 631

XV. Dos tratados (das alianças) e das garantias ..... 647

XVI. Da interpretação ..... 677

XVII. Do dano causado injustamente e da obrigação que disso decorre ..... 711

XVIII. Do direito das embaixadas ..... 725

XIX. Do direito de sepultura ..... 747

## VOLUME II

XX. Das penas ..... 777

XXI. Da comunicação das penas ..... 881

XXII. Das causas injustas ..... 921

XXIII. Das causas duvidosas ..... 941

XXIV. Admoestações para não empreender temerariamente uma guerra, mesmo por justas causas ..... 959

XXV. Das causas de empreender uma guerra em favor dos outros .. 979

XXVI. Das causas justas pelas quais a guerra pode ser feita por aqueles que estão sob o domínio de outrem ..... 995

LIVRO III ..... 1011

I. Regras gerais do que é permitido na guerra, segundo o direito de natureza. Trata-se também do dolo e da mentira ... 1013

II. Como, segundo o direito das gentes, os bens dos súditos são requeridos para cobrir a dívida dos soberanos. Trata-se também das represálias ..... 1053

III. Da guerra justa ou solene, segundo o *jus gentium* (direito das gentes). trata-se também da declaração de guerra ..... 1067

IV. Do direito de matar os inimigos na guerra solene e de outras violências sobre o corpo ..... 1085

V. Da devastação e do saque ..... 1115

VI. Do direito de adquirir as coisas tomadas na guerra ..... 1125

VII. Do direito sobre os prisioneiros ..... 1171

VIII. Da soberania sobre os vencidos ..... 1185

IX. Do postlimínio ..... 1193

X. Advertências a respeito das coisas
que se fazem numa guerra injusta ..... 1217

XI. Considerações a respeito do direito
de matar numa guerra justa ..... 1227

XII. Considerações sobre
a devastação e outras coisas similares ..... 1267

XIII. Considerações sobre as coisas apreendidas ..... 1287

XIV. Considerações sobre os prisioneiros ..... 1295

XV. Considerações sobre a conquista da soberania ..... 1313

XVI. Considerações sobre as coisas que, segundo o direito
das gentes, são desprovidas de postlimínio ..... 1327

XVII. Considerações sobre aqueles que são neutros na guerra ..... 1337

XVIII. Das coisas que, numa guerra pública,
são feitas de modo privado ..... 1347

XIX. Da manutenção da palavra entre inimigos ..... 1355

XX. Das convenções públicas pelas quais
termina a guerra, onde se trata do tratado de paz,
da sorte, do combate combinado, da arbitragem,
da capitulação, dos reféns, dos penhores ..... 1375

XXI. Das convenções durante a guerra, em que se trata
da trégua, do livre trânsito, do resgate dos prisioneiros ..... 1421

XXII. Das convenções dos poderes subalternos na guerra ..... 1443

XXIII. Da palavra dada por cidadãos privados na guerra ..... 1455

XXIV. Da palavra dada tacitamente ..... 1465

XXV. Conclusão com exortações à boa-fé e à paz ..... 1471

# APRESENTAÇÃO

## I

O estudo do Direito Internacional no Brasil, desde a sua *"mise-em-scène"*, sempre sofreu de um déficit no seu componente histórico-filosófico. A falta de obras nacionais dedicadas à análise da disciplina sob este prisma e as poucas traduções existentes, como a dos grandes clássicos, colaboraram para um verdadeiro distanciamento entre a comunidade científica e as grandes obras que, no decorrer dos séculos, foram compondo o grande e exuberante mosaico ao qual fazem íntima referência as atuais correntes de pensamento que se embatem no interior da disciplina.

Nomes como os de Alberico Gentili, Francisco de Vitória, Francisco Suarez, Hugo Grotius, Emmerich de Vattel, Samuel von Pufendorf, Friedrich C. von Savigny, Pasquale S. Mancini e outros não menos relevantes, fazem parte de uma constelação de autores quase que desconhecida pelos alunos da Graduação e pouco analisada no âmbito da Pós-Graduação. Ao mesmo tempo, são raros os pesquisadores consolidados que se dispõem a fazer uma releitura dos escritos desses importantes nomes, propondo uma reatualização de conceitos e princípios que estão na base desta grande construção teórica. Sem dúvida alguma tal abordagem poderia dar novo fôlego à disciplina na tentativa de resolução de velhos problemas que, com trajes novos, constantemente se recolocam ante a comunidade internacional.

## II

A tradução para a língua portuguesa e publicação no Brasil da obra *"Direito da Guerra e da Paz"*, de Hugo Grotius – um dos maiores nomes da história do Direito Internacional –, apresenta-se à comunida-

de acadêmica brasileira com um duplo objetivo. Em primeiro lugar, busca o resgate de um importante momento histórico na evolução das teorias que compõem o moderno Direito Internacional. Em segundo, procura dar subsídios para o desenvolvimento de uma leitura atualizada deste mesmo momento histórico, colocando-o em confronto com os fatos e as teorias que atualmente regem o Direito Internacional.

Como será possível observar na Introdução escrita pelo professor António Manuel Hespanha, Hugo Grotius dedicou-se predominantemente à análise de temas ligados ao *jus gentium*.

No período em que escreveu as suas obras os vestígios do poder supranacional que tanto marcaram a Europa na época medieval tinham desaparecido quase que por completo[1]. O Velho Continente encontrava-se no processo de conclusão de um longo período de guerras que lentamente o foi transformando em um grande mosaico de pequenos e "micro" Estados[2]. Um processo que conduziria, posteriormente, a sua reorganização e à constituição dos grandes Estados nacionais europeus[3]. Como é possível constatar por meio da História, estes movimentos políticos de dissolução, constituição e integração entre pequenos Estados freqüentemente tocavam a suscetibilidade de outros, que mantinham vivo o interesse no equilíbrio político regional e continental. Com base nesse contexto, torna-se importante salientar que as guerras

[1] Faz-se referência ao poder temporal exercido pelo Sacro Império Romano-Germânico e pela Igreja Católica em relação aos potentados medievais.

[2] TOOKE, Joan D. *The Just War in Aquinas and Grotius*. London: SPCK, 1965, p. 139.

[3] Tal processo inicia-se em 1139, quando o conde portucalense Afonso Henriques, jurando vassalagem ao Papa Inocêncio II, torna-se o primeiro rei de Portugal. Conclui-se somente na segunda metade do século XIX, com a unificação do Reino da Itália (1866) e do Império Alemão (1871).



eram uma constante no período em que viveu Grotius: as potências da época demonstravam estar sempre prontas a se utilizarem dos motivos mais fúteis para desencadear as mais terríveis carnificinas.

Nesta perspectiva histórica, um dos principais traços que caracterizou a obra de Grotius e de toda a Escola do Direito Natural, da qual o autor holandês é um dos fundadores, foi a tentativa de conduzir o contexto internacional a um equilíbrio não conflituoso, resgatando a paz e sobre esta organizando as relações entre os Estados. Pode-se afirmar, então, que estes autores concentraram grande parte dos seus esforços em um objetivo quíntuplo[4], ou seja, a) na instituição de um ordenamento e na amplificação de um instrumento técnico essencialmente jurídico: o *jus gentium*; b) na elaboração de uma teoria que apoiasse o desenvolvimento progressivo da sociedade internacional como entidade composta por Estados e não mais por indivíduos, uma idéia já precedentemente lançada, mas relativamente desconhecida na época; c) na dessacralização e na condenação do princípio da guerra, mesmo sendo esta ainda admitida dentro de certos limites, e na sacralização dos tratados; d) na busca e no desenvolvimento de meios próprios para, em caso de necessidade, manter ou mesmo restabelecer a paz; e) na limitação da guerra às partes diretamente em conflito, mediante o desenvolvimento da noção de neutralidade.

A obra *Direito da Guerra e da Paz* (*De Iure Belli ac Pacis Libri Tres*) incorpora com perfeição esse objetivo múltiplo, situando-se como um marco na história do Direito Internacional. Possui o mérito, tam-

[4] TRUYOL Y SERRA, Antonio et FORIER, Paul. *Vitoria et Grotius*. Paris: Vrin, 1987, p. 277.

bém, de ter fornecido uma exposição sistemática ao *jus gentium*, em que fosse possível encontrar elementos teóricos que conduzissem a uma doutrina que valorizasse a paz como bem fundamental da sociedade internacional, deixando de seguir os antigos esquemas que, desde Agostinho de Hipona, se concentravam na regulamentação da guerra (*jus in bello*)[5]. É significativo, neste âmbito, o fato de tal sistemática apresentar-se como claramente influenciada pela concepção humanista do Direito[6], surgida na Itália nos séculos XV e XVI e em boa parte introduzida no Direito Internacional por Alberico Gentili.

## III

A publicação de *"Direito da Guerra e da Paz"* de Hugo Grotius, insere-se em um universo mais amplo, que engloba também a tradução e publicação de outras obras clássicas do Direito Internacional. Um elenco em que despertam obras de grande relevo, como *"Direito da Guerra"*, de Alberico Gentili; *"Sobre os Índios e o Direito da Guerra"*, de Francisco de Vitória; *"Direito Natural e das Gentes"*, de Samuel von Pufendorf; *"Direito Internacional"*, de Pasquale S. Mancini; o oitavo volume da monumental obra *"Sistema Atual de Direito Romano"*, escrita por Friedrich C. von Savigny e dedicado inteiramente ao Direito Internacional Privado. No âmbito do mesmo projeto pretende-se, posteriormente, realizar a tradução das obras de outros importantes juristas que contribuíram para o desenvolvimento do Direito Internacional, como Emmerich de Vattel, Richard Zouch, Cornelius van Bynkershoek, Christian F. Wolff e Georges F. de Martens.

[5] HAGGENMACHER, Peter. *Grotius et la doctrine de la Guerre Juste*. Paris: PUF, 1983, p. 14 ss.

[6] DAL RI JÚNIOR, Arno. Humanismo Latino e cultura jurídica. In: PAVIANI, Jayme et DAL RI JÚNIOR, Arno (Org.s). *Humanismo Latino e Globalização*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, p. 121 ss. Veja-se, ainda, MAFFEI, Domenico. *Gli inizi dell'Umanesimo giuridico*. Milano: Giuffrè, 1972.



Concluindo esta apresentação, desponta a necessidade de fazer uma justa referência e um sincero agradecimento. A iniciativa editorial que prevê a publicação da coleção "Clássicos do Direito Internacional" tornou-se possível somente graças à sensibilidade do presidente da Fondazione Cassamarca, Avv. On. Dino De Poli, que, ao compreender a importância científica do projeto, concedeu ao mesmo um significativo apoio por intermédio da Cátedra Aberta mantida pela Fondazione na Universidade Federal de Santa Catarina.

*Arno Dal Ri Júnior*

# INTRODUÇÃO

Hugo Grócio (1597 – 1645)[1], foi durante muito tempo geralmente considerado como o pai do direito internacional público. A razão para tal é hoje menos evidente do que há cem anos, uma vez que o próprio Grócio, sobretudo nos *Prolegomena* ao *Tratado sobre a guerra e a paz*, dá conta do que deve à literatura jurídica anterior, não apenas às fontes romanas e medievais, mas ainda e mais directamente, a S. Tomás de Aquino e à literatura ibérica da Segunda Escolástica (nomeadamente Vásquez de Menchaca, m. 1559; Francisco de Vitória, 1483-1546; Domingo de Soto, 1495-1560; e, mais encapotadamente, Francisco Suarez, 1548-1617)[2,3]. Mas – apesar dos exageros, por vezes ideologicamente orientados, dos que negaram a originalidade de Grócio[4] –, Grócio tem a seu crédito o facto de ter, pela primeira vez, formulado, cautelosamente, a "hipótese impiíssima" de prescindir do papel constituinte de Deus na formação de um direito do género humano[5]; o qual, portanto, teria vigência "etiamsi daremus Deum non esse" (mesmo que admitíssemos que Deus não existisse).

[1] Nasceu em Delft, em 1583; aos 11 anos, matriculou-se na recém fundada universidade de Leiden, onde estudou direito e línguas clássicas; em 1597, recebe um grau de doutor *honoris causa* em *utriusque iure* (direito civil e canónico) em Orléans; depois de uma vida aventurosa (v. abaixo), morre em Rostock em 1645.

[2] Sobre as fontes jurídicas de Grócio, v., com desenvolvimento, Peter Boschber, *Hugo Grotius "Commentarius in Theses XI"*. Na early Treatise on Sovereignty, the Just War, and the Legtimacy of the Dutch Republic, Berne, Peter Lang, 1994, 47 ss.

[3] Luís de Molina tão pouco aparece citado; e, todavia, no seu *Tractatus de iustitia et de iure* (Cuenca, 1593-1609), este famoso professor da Universidade de Évora, ocupa-se longamente da problemática da guerra; cf. A. M. Hespanha, "Luís de Molina e a escravização dos negros", *Análise Social*,157(2001), 937-990.

[4] Cf. A crítica acertada de A. Dufour, "Grotius et le droit naturel du 17e siecle", *in The world of Hugo Grotius (1583-1645). Proceedngs of the International Colloquium organized by the Grotius Committee*, APA-Holland University Press, Amsterdam & Maarsen, 1984, 15-43

[5] Cf. "Prolegomena", § XI.

Esta conclusão é tudo menos irrelevante. A partir dos finais do século XV, a Europa defrontava-se com problemas jurídicos novos, decorrentes dos contactos com povos não cristãos, estranhos à experiência histórica do Velho Continente, em relação aos quais, porém, já não podia ser considerada como válida a velha ideia da preeminência natural das instituições cristãs e da consequente legitimidade de destruição das instituições políticas e jurídicas nativas. De facto, esta velha ideia da legitimidade da imposição pela força das instituições cristãs fundava-se na ideia de Cruzada, ou seja, na ideia da legitimidade da guerra com o objectivo da conversão. A ideia de Cruzada, no entanto, não tinha bases teológicas seguras, pois sempre prevalecera, na doutrina mais estabelecida, a ideia de que a fé resultava de uma adesão pessoal e livre. Enquanto que, no plano do direito, a ideia de guerra justa esteve sempre ligada à ideia de guerra defensiva, ou seja, de guerra que respondesse a uma ofensa anterior e que, portanto, pudesse ser tida como uma forma de legítima de defesa, ou como um acto jurídico tendente à reposição do *status quo ante*, eventualmente ainda, à obtenção de uma adequada reparação. Finalmente, o Concílio de Constança (1414-1418) fixara a doutrina da ilegitimidade da conversão forçada. As novas situações tinham que ser, portanto, enquadradas em regras de convivência que, por prescindirem do recurso aos dados de uma religião concreta (neste caso, o Cristianismo), pudessem ser oponíveis a quaisquer povos ou a quaisquer culturas.

Tudo isto combinado explica que, mesmo na teoria pré-grociana do direito, tenha existido a preocupação de construir um direito baseado em dados evidentes para todas as culturas – que só podiam ser os dados (de uma certa leitura) da natureza humana. É neste campo que se movem os grandes tratadistas ibéricos do direito da Segunda escolástica, sobretudo a partir de Francisco Vitória. Para eles, as instituições nativas são legítimas e incanceláveis pela força, desde que respeitem a natureza humana, tal como era lida na época. A máxima concessão que se fazia a uma preeminência da parte dos Europeus andava envolta numa roupagem naturalista. De facto, mesmo quando se punha como exigência aos nativos, que estes autorizassem a difusão da palavra de Cristo, esta pretensão era justificada com o facto de que a comunicação (o diálogo, diríamos hoje) entre os homens (entre as culturas, nos termos actuais) era um traço distintivo dos homens. Pelo que, qualquer obstáculo que lhe fosse imposto, seria contra a natureza e, logo, daria direito a retaliação. Este era ainda o fundamento para que alguns estendessem o mesmo regime jurídico ao comércio, o qual também faria parte desse mesmo afecto humano pela comunicação, um dos aspectos da tradicional *affectio societatis*[6].



No entanto, este papel pioneiro atribuído o Grócio na criação de um direito internacional laicizado explica-se, não apenas pelo carácter mais claramente naturalista do seu pensamento jurídico, mas também pelo facto de Grócio ter escrito num meio mais cosmopolita, evocando questões jurídicas que surgiam num contexto europeu conturbado, onde a guerra estava presente[7] e, com ela, os problemas da legitimidade dos meios a utilizar[8]; onde se punha com acuidade a questão do livre acesso

[6] A extensão ao comércio desta liberdade de comunicação não era aceite por todos os juristas; Molina, por exemplo, não a aceita, sendo ainda certo que impõe restrições de modo e de grau ao direito à pregação; cf. A. M. Hespanha, "Luís de Molina e a escravização dos negros", *Análise Social*, 157(2001), *cit.*

[7] Nomeadamente, as guerras de religião em França; as tensões entre a Espanha dos Habsburgos, a Inglatrra e a França; os primórdios da Guerra dos Trinta Anos (1618-1648). Sobre a crueza da guerra na Europa, "perante a qual os povos bárbaros corariam", v. "Prolegomena", § XIX.

[8] Por exemplo, o direito de botim, sobre o qual Grócio escreve, propósito da tomada pela Companhia Holandesa das Índias Orientais (*Vereenigde Oostindische Compagnie*, VOC) da nau (ou carraca) portuguesa Santa Catarina (*De jure praedae*, 1603). A intervenção jurídica de Grócio é suscitada pelos escrúpulos de accionistas evangélicos, que vendem as acções que tinham na VOC e dão o produto aos pobres. Grócio defende (não em tribunal) o pontos de vista da legitimidade da presa.

aos mares[9]; onde o direito de rebelião tocava questões concretas[10]; onde as relações entre o poder temporal e o poder espiritual, com as suas projecções políticas e jurídicas na esfera internacional, estava na ordem do dia[11]. Onde, portanto, não se tratava já apenas da relação com povos exóticos, ou das relações entre europeus, mas em espaços exóticos; mas, justamente, do sistema de convivência dentro da própria Europa. Para além disso, Grócio foi um personagem politicamente notório, tanto no seu país, como no estrangeiro, nomeadamente em França – onde estanciou duas vezes, em importantes missões político-diplomáticas, na Suécia, de cuja rainha (Cristina) foi embaixador em Paris, e na Alemanha do Norte, onde viveu, exilado, até à sua morte. Os cargos

[9] A questão já surgira na Idade Média, com as pretensões das repúblicas italianas de fechamento de mares regionais (como o Adriático, por Veneza) ou o Tirreno (por Génova). Mais tarde, a Suécia pretendera um direito exclusivo ao Báltico Mas tornara-se crucial quando, com a ascensão ao trono de Inglaterra, em 1603, de Jaime VI da Escócia (sob o título de Jaime I), este pretende fazer valer, contra outras nações europeias, nomeadamente as Províncias Unidas, a extensão de um princípio tradicional do direito escocês de reserva das pescas a todo o Mar do Norte. A questão suscita uma enorme tensão entre a Holanda e a Inglaterra, dando origem a uma polémica, em que Grócio participa (*De mare liberum*, 1609), sobre a liberdade dos mares. O campeão do fechamento dos mares (princípio do *maré clausum*) era, neste caso, John Selden, *Mare clausum*, 1635). A questão interessava também, os reinos ibéricos, como se verá, dando origem a uma resposta portuguesa, a obra de Serafim de Freitas (1570-1633), *De iusto imperio lusitanorum asiatico*, 1625).

[10] Nomeadamente, o direito de rebelião das Províncias Unidas contra a Monarquia dos Habsburgos.

[11] Jaime I tinha exigido, pouco antes (1606; justificado no *Basilicon Doron*, 1598), o juramento de fidelidade, suscitando forte reacção doutrinal católica, a que Francisco Suarez dá expressão no seu *Defensio fidei catholicae adversus anglicanae sectae errores*, 1613) directamente encomendado pelo Cardeal Bellarmino. Os calvinistas – com forte presença nas Províncias Unidas e em França – apoiavam a criação de Igrejas nacionais, ou mesmo de repúblicas teocráticas; o princípio *cuius regis, eius religio* estava a impôr-se nos Estados alemães, católicos e reformados, tal como já se impuzera na Península Ibérica com a expulsão de mouros e judeus e, mais tarde, com a criação de tribunais reais para matérias religiosas (a Inquisição) – aqui, no entanto, com a fundamental diferença de que a cabeça da Igreja estava fora do reino, em Roma.



que desempenhou, a vivacidade do seu espírito[12], a sua enorme capacidade de trabalho e de escrita[13], a sua própria vida aventurosa[14] explicarão o impacto da sua obra de internacionalista.

Este realce dado a Grócio no plano do direito internacional pode, no entanto, fazer esquecer o que lhe é devido no plano da filosofia ou da teoria do direito[15].

Neste plano, Grócio oferece um interesse manifesto, na medida em que, de forma muito prática e convidativa, procura buscar um fundamento comummente partilhável para o direito natural. Esse funda-

[12] O rei Henrique IV, de França, considerou Grócio, então apenas com 15 anos, como o "milagre da Holanda".

[13] Muita da obra de Grócio – incluindo a sua vastíssima correspondência, ficou inédita, tendo vindo a ser publicada ao longo do tempo, sobretudo no séc. XIX (por exemplo, o *De jure praedae*, escrito entre 1603 e 1608, só foi publicado em 1868). Mas ainda existem muitos escritos seus não publicados (v. Peter Boschberg, *Hugo Grotius "Commentarius in Theses XI", cit.*, 19 ss.).

[14] Grócio atravessou períodos de fortuna precoce, devido à protecção de Johan van Oldenbernevelt (1547-1619), um dos mais importantes políticos da República das Províncias Unidas: foi conselheiro de Maurício de Nassau, Procurador-Geral dos tribunais da Holanda, Zelândia e Frísias Orientais, Governador de Roterdão, Procurador Geral dos Estados da Holanda, membro do Comité de Conselheiros (*Gecommitteerde Raden*, um conselho com algumas atribuições legislativas durante os intervalos da reunião dos Estados da Holanda, sob o partido arminiano; no entanto, esta amizade, também lhe criou desventuras duradouras. Condenado à prisão perpétua como cúmplice do seu protector, alegado traidor da República a favor dos espanhóis, na sequência de um golpe de estado de orientação calvinista (anti-arminiano, 1618), Grócio é encerrado na fortaleza de Loevensteyn, de onde foge, rocambolescamnte, em 1621, escondido num baú de livros, que a sua mulher trazia à cabeça (!!!). É caso para se dizer que, por detrás (neste caso, mais rigorosamente, por debaixo) de um grande homem, está sempre uma grande mulher ...

[15] Não se pode também esquecer que Grócio foi um apreciado historiador, cronista oficial latino das Províncias Unidas (1601-1604: *De antiquitate Reipubicae Bataviae liber singularis*, 1610); um poeta latinista de mérito; e um importante teorizador de uma teologia natural (v. *Bewys van den waren* Godsdienst, [Comprovação da verdadeira religião, 1622; ed. latina: *De veritate religionis Christianae*, 1627; trad. inglesa, New York, DaCapo, 1971) obra que teve enorme ressonância na Europa da época). Foi, além disso jurista, advogado, autor de uma introdução ao direito holandês, com grande impacto na Holanda e nas suas colónias: *Inleidinghe tot de Hollandsche Rechtsgeleerdheid*, 1623.

mento não seria a revelação – como queria a tradição católica (nomeadamente, a de raiz agostiniana) e alguma da doutrina protestante, nomeadamente a calvinista, mas também a luterana[16]; nem seria a autoridade, como agradaria ao pensamento jurídico mais técnico, quer esta autoridade se concretizasse numa *opinio communis* praticamente laicizada, na esteira da doutrina dos juristas do *mos italicus*, quer ela decorrersse da *elegantia* dos textos jurídicos romanos, na esteira das correntes do humanismo jurídico. Seria a natureza, tal como se podia observar na vida quotidiana, ou, com panoramas mais vastos, na história[17]. Grócio adopta, assim, um ponto de vista quase experimental acerca do fundamento do direito natural: este direito observa-se, sendo a sua naturalidade medida pela permanência no tempo e no espaço. E, uma vez observado, destila-se em princípios universais, conformes aos comportamentos e sentimentos que se mostram ser independentes da história e da geografia. Só então tem lugar um tarefa de dedução, que faça com que os primeiros princípios produzam princípios de âmbito mais restrito, segundo uma cadeia dedutiva que vinha a ser proposta, como organização dos saberes, desde meados do séc. XVI, de acordo com as novas ideias sobre o método, desenvolvidas por Petrus Ramus (Pierre de la Ramée)[18], e que Grócio explicita logo nos "Prolegomena" à obra (§ XL, LVIII e LXI).

Este ponto de partida metodológico tem sido classificado no âmbito de um movimento bastante vasto de recepção de Tácito, em desenvolvimento na Europa *post*-humanista, que levava a uma valorização da história como campo de observação para a política e para o direito[19].

[16] Cf. Valentin Alberti (1635-1697), *Compendium juris naturae orthodoxae theologiae conformatum*, 1678.

[17] Cf. "Prolegomena, § VIII, XL; sobre o papel da história, *ibid.*, § XLVII.

[18] Cf. Walter Ong, S.J., *Ramus Mehod and the decay of dialogue*, Cambridge, Mass./ London, 1983.

[19] O principal representante deste tacitismo neo-humanista é Justus Lipsius (*Politica*, 1589). Cf. A. Dufour, "Grotius et le droit naturel du 17e siecle", *cit.*, 25 ss. (com bibliografia suplementar sobre o impacto do tacitismo em Grócio).



A sua posição – do ponto de vista das ortodoxias religiosas – não era, no entanto, confortável. Pois, ao contrário do que era defendido por muitos filósofos ou juristas[20], tanto do lado católico, como do lado protestante, distinguia rigorosamente entre direito natural e direito divino positivo. Ou seja, entre estes princípios que decorrem de uma observação laicizada do homem e do seu mundo e os princípios da verdade revelada. Não é que Grócio não reconhecesse um valor vinculativo aos mandamentos de Deus (i.e., ao direito divino positivo), aceites no seio de uma específica comunidade religiosa, estando até disposto a conceder que eles poderiam ser impostos aos membros de tal comunidade, como factor e conservação da paz pública[21]; porém, atribuía-lhes um valor local (embora cogente e positivo). Ao invés, o direito natural, era positivo de uma outra forma: não como produto de uma vontade, mas como imanente à ordem das coisas, aos equilíbrios universalmente observados. Neste plano, as diferenças entre Grócio e o realismo da filosofia do direito de Tomás de Aquino não são grandes. Para ambos, por detrás da grande máquina do mundo está seguramente uma racionalidade divina. Não era possível conhecê-la directa e integralmente (na sua *causa prima*); mas podia-se ler tal racionalidade na ordem das coisas (nas *causae secundae*, como diria Aquino). É por isso que a "hipótese impiíssima" não passa disso mesmo, de uma hipótese – a de que as causas segundas se podiam mover por si só, uma vez postas em marcha pela causa primeira.

[20] Por exemplo, John Selden e Jean Domat (que fundavam o direito natural nos mandamentos) ou, mais tarde, J.-G. Leibniz, que identifica o direito natural com a vontade de um Deus racional (cf. A. Dufour, "Grotius et le droit naturel du 17e siecle", *cit.*, 28).

[21] Grócio entende, porém, que esta imposição – que tem uma intenção quase puramente política – deve estar a cargo de uma entidade "republicana" e não de uma Igreja. Cf. *De Imperio summarum potestatum circa sacra*, composto entre 1614 e 1617. (publ. 1632; ed. moderna, Hugo Grotius, *De imperio summarum potestatum circa sacra*, série "Studies in the History of Christian Thought", nº 102, ed. Crítica com introdução, Leiden, Brill, 2001).

O direito natural é, por isso mesmo, uma *ratio* não uma *voluntas*. Porem, isto não quer dizer que, na construção jurídica de Grócio, um direito meramente voluntário careça de legitimidade e de vigência. Pelo contrário, Grócio abre um grande espaço ao direito produzido pela vontade. Desde logo, pela vontade de Deus, que instituiu mandamentos particulares, próprios de um lugar, de um tempo, de uma confissão (o tal direito divino positivo)[22]. Depois, o direito voluntário humano, baseado na validade dos pactos, uma das tais normas que a história e a observação documentavam serem de direito natural comum a todos os homens[23].

Interessantes são, também, os pontos de vista de Grócio sobre aquilo a que hoje chamaríamos direito constitucional, ou seja, sobre a forma jurídica do político. Nomeadamente, as suas ideias sobre os requisitos de uma comunidade soberana[24].

Que interesse tem, ademais de tudo, Grócio para a história do império colonial português, em que o Brasil se incluía[25]?

[22] Cf., sobre este direito estabelecido pela "vontade livre de Deus", a fim de tornar concretas e claras as suas determinações, cf. § XII.

[23] A análise mais actualizada e equilibrada desta questão parece-me ser a de A. Dufour, "Grotius et le droit naturel du 17e siecle", cit., 25 ss..).

[24] Questão que ele equaciona no âmbito de uma discussão sobre a natureza política das Províncias Unidas, tendente a justificar tanto o seu direito de rebelião (de guerra) em relação à Monarquia Católica, como o facto de a soberania (as "marcas da soberania" poderem estar repartidas entre vários órgãos do Estado).

[25] Para a história brasileira, especificamente, tem ainda interesse o tratado de Grócio sobre a origem e entidade dos povos das Américas (*Dissertatio de Origine Gentium Americanarum*, 1642; *Disseratio altera ...*, 1643); trad. Inglesa, E. Goldsmid (trad.), *On the origin of the Native Races of America*, Edinburgh, 1884; sobre a posição (dignificadora dos índios, cujo carácter racional é reconhcido), v., por último, Martin van Gelderen, "Vitoria, Grotius, Locke und die Indianer: Die Kulturhistorische Einordnung der Neuen Welt in Spanien, Holland und England ", in http://cf.uba.uva.nl/goudeneeuw/archief/2001/colloquium-1feb2001.rtf (2003.09); ou Joan-Pau Rubiés, "Hugo Grotius's Dissertation on the Origin of the American Peoples and the Use of Comparative Methods", *Journal of the History of Ideas*, vol. 52.2, 1991, p. 221-244.



Foram vários os momentos em que Grócio se cruza com questões relativas ao império português.

O primeira deles refere-se ao apresamento da carraca Santa Catarina, a que já nos referimos. A questão – muito e dramaticamente discutida nos meios políticos e financeiros da Holanda – acabou por não ter uma grande repercussão externa, já que o escrito de Grócio (*De jure praedae*, 1603-1608)[26] acabou por não ser impresso na época, embora pareça ter circulado na forma manuscrita, pelo menos entre os grupos mais directamente interessados.

O segundo momento refere-se à publicação do curto tratado sobre a liberdade dos mares (*De mare liberum*, 1609) – de facto, uma parte (cap. IX) da anterior obra *De jure praedae*; tratado que, não se dirigindo directamente à questão levantada pela pretensão de domínio exclusivo dos mares pelas coroas ibéricas – mas sim, como disse, às pretensões inglesas de direitos exclusivos de pesca no Mar do Norte – acaba por ter uma resposta portuguesa, da mão de Serafim de Freitas[27].

[26] Edição actual: com uma introd. de Robert J. Fruin, (*An Unpublished Work of Hugo Grotius's*), The Hague: Apud Martinum Nijhoff, 1868, xvi, 359 pp. Reprint, 2003).

[27] Sobre Serafim de Freitas: Marcello Caetano, *Um Grande Jurista Português – Fr. Serafim de Freitas*, Lisboa, 1925; "Introdução" à ed. bilingue (latina-portuguesa) de *Do Justo Império*, Lisboa, 1983, pp. 7 a 86; Paulo Merêa, "Os jurisconsultos portugueses e a doutrina do Mare Clausum", in *Novos Estudos da História do Direito*, Coimbra, 1937, pp. 19 a 45; id., "Um aspecto da questão Hugo Grócio-Serafim de Freitas (condição jurídica do mar no direito romano)" in *Boletim da Faculdade de Direito de Coimbra*, vol. II; id., *Suárez, Grócio, Hobbes*, Coimbra, 1941; Camilo Barcia Trelles, "Fray Serafín de Freitas e el problema de la libertad oceánica", in *Boletim da Faculdade de Direito*, vol. XXII, Coimbra, 1946; Gumerzindo Placer Lopez, *Fray Serafín de Freitas, Mercedario, jurisconsulto Portugués. Estudio Bio-Bibliográfico (1577-1633)*, Madrid, 1956.

Finalmente, este tratado acerca da paz e da guerra. Que, de novo, levanta questões que continuavam a interessar ao mundo colonial português, nomeadamente nas relações entre Portugal e a Holanda que, neste preciso momento, passam por uma situação crítica. Considerados como materialmente idênticos aos do rei de Espanha, os interesses portugueses, quer na navegação, quer nas conquistas, começam a ser disputados pelos holandeses. Primeiro nas Índias Orientais, para onde os holandeses navegam a partir dos finais do séc. XVI (1595-1596), e para as quais se constitui, em 1602, a Companhia [holandesa] das Índias Orientais (VOC); depois, na América, para a qual os holandeses constituem uma outra Companhia, a Companhia das Índias Ocidentais (WIC), em 1621, e na qual se estabelecem, com a conquista da Baía (1624) e, depois (1630), de vasta zona de Pernambuco. A trégua dos 12 anos (1609-1621), entre a Espanha e as Províncias Unidas, não abrangera as conquistas ultramarinas portuguesas. Durante ela, os holandeses progridem no Oriente. Depois da trégua, a situação agrava-se, tanto no Oriente como no Ocidente, com sucessivas conquistas de praças portuguesas. Depois da Restauração da dinastia portuguesa dos Bragança, em 1640, as tratativas de paz com a Holanda prolongam-se durante mais de 20 anos, até 1668, dado o interesse das duas companhias comerciais em manter as mãos livres para ocuparem o espaço que os portugueses dominavam no ultramar. É impossível que, nessas extenuantes nego-ciações, Grócio não tenha sido largamente usado, como ponto de apoio, por um ou por outro dos dois contendores.

A recepção do *Tratado sobre a guerra e a paz* foi enorme. De 1625 a 1725, conheceu quarenta edições, em latim e em várias línguas vulgares. Foi comentado por juristas e politólogos insignes, desde Jean Barbeyrac (1674-1744), que prefaciou a edição francesa[28]) a Samuel Pufendorf (1632-1694), que comentou a obra e que ocupou a primeira cátedra, criada em Heidelberg, em 1661, para a nova disciplina, estabelecida por Grócio – o "Direito natural e das gentes").



Para o pensamento jurídico, ficou a ser uma obra fundadora de um estilo novo de pensar o direito, embora ainda não tão radicalmente racionalista como acontecerá com o *Leviathan* (1660), de Thomas Hobbes, ou a *Nova methodus docendae discendaeque jurisprudentiae* (1684), de G.-W. von Leibniz.

*Antônio Manuel Hespanha*
Professor Catedrático de História
do Direito na Faculdade de Direito
da Universidade Nova de Lisboa, Portugal

## Bibliografia Básica

É enorme a bibliografia sobre Hugo Grócio. Indico, a seguir, a mais interessante e mais moderna.

BERJAAK, M. *Il diritto naturale e il suo rapporto con la divinità in Ugo Grozio.* Roma: Università Gregoriana Editrice, 1978.

BESSELINK, L. "The impious Hypothesis rivisited". In: *Grotiana,* 9, (1988).

BOSCHBER, Peter. *"Hugo Grotius "Commentarius in Theses XI". Na early Treatise on Sovereignty, the Just War, and the Legtimacy of the Dutch Republic.* Bern: Peter Lang, 1994.

[28] Interessante, pelo longo prefácio do tradutor (ed. actual, Caen: Presses de l'Université de Caen, 1984).

DUFOUR, Alfred. *Droits de l'homme, droit naturel et histoire. Droit, individu et pouvoir de l'Ecole du Droit naturel a l'Ecole du Droit historique.* Paris, 1991.

DUMBAULD, Edward. *The Life and Legal Writings of Hugo Grotius.* Norman, Oklahoma: University of Oklahoma Press, 1969.

EDWARDS, Charles S. *Hugo Grotius. The Miracle of Holland,* Chicago, Illinois: Nelson Hall Press, 1981.

GELLENIC, Christian. *Hugo Grotius.* Boston: Twayne Publishers, 1983.

GELLINEK, C., *Hugo Grotius.* Boston: Twayne Pubblishers, 1983.

KEENE, Edward, *Beyond the Anarchical Society: Grotius, Colonialism and Order in World Politics.* Cambridge: C.U.P, 2002.

LAGRÉE, J. *Grotius, droit naturel et religion naturelle.* In: AA. VV. (ed. G. Canziani e Y. C. Zarka). *L'interpretazione nei secoli XVI e XVII.* Milano: Franco Angeli, 1993.

PILLET, Antoine (Ed.). *Les Fondateurs du droit international: F. de Vitoria, A. Gentilis, F. Suarez, Grotius, Zouch, Pufendorf, Bynkershoekn Wolf, Wattel, de Martens, leurs oeuvres, leurs doctrines,* 1904.

TUCK, R. "Hugo Grotius". In: *Philosophy and Government, 1572-1651.* Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

TUCK, Richard. "Grotius, Carneades and Hobbes and the 'modern' theory of natural law". In: AA. VV. (ed. V. Chappell). *Grotius to Gassendi.* New York & London: Garland Publishing, 1992.



TUCK, Richard. *Natural Rights Theories: Their origin and development.* Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

*WORLD (The) of Hugo Grotius (1583-1645). Proceedngs of the International Colloquium organized by the Grotius Committee.* APA-Holland University Press, Amsterdam & Maarsen, 1984.

# DEDICATÓRIA

## A Luís XIII
## cristianíssimo Rei dos Francos e de Navarra

*Hugo Grotius*

Este livro ousa, eminentíssimo dentre os Reis, inscrever em seu frontispício teu augusto nome, não por um sentimento de vaidade, nem porque seu autor tem confiança em si mesmo, mas em prol da justiça pelo que precipuamente foi escrito. Esta virtude está de tal modo presente em ti que, por teus méritos e pelo sufrágio do gênero humano, recebeste o apelativo mais digno de um tão grande Rei e que já és conhecido em todo lugar pela denominação de Justo, não menos que aquele de Luís. Os títulos tirados de Creta, da Numídia, da África, da Ásia e de outras nações vencidas pareciam belos aos generais romanos. O teu, porém, é bem mais ilustre, porquanto ele te representa como o inimigo em toda parte e o vencedor sempre, não de um povo, não do homem, mas daquilo que é injusto! Os reis do Egito pensavam que era glorioso ser renomado por ter amado, um seu pai, outro sua mãe e outro ainda seus irmãos. Estas são, no entanto, as facetas menos significativas de teu nome que abrange em sua amplitude não somente estas qualidades, mas tudo o que pode ser imaginado de belo e de honesto. Tu és justo quando honras, imitando-o, a memória de teu pai, que foi grande acima de tudo o que pode ser assim classificado. Tu és justo quando dás formação a teu irmão de todas as maneiras, mas certamente estas não ultrapassam o ensinamento que lhe ministras com teu exemplo. Tu és justo quando derramas sobre tuas irmãs o brilho de ilustres casamentos. Tu és justo quando fazes reviver leis sepultadas há pouco e que, dentro dos limites de teu poder, te colocas como um obstáculo perante um século

que se lança em direção de sua própria ruína! Tu és justo, mas és também ao mesmo tempo clemente, quando a ignorância de tua bondade afastou súditos do caminho do dever, tu não lhes tiras nada, a não ser a liberdade de tornar-se culpados; e quando não fazes nenhuma violência às consciências que pensam de modo diverso do teu em questões de religião. Tu és justo e ao mesmo tempo misericordioso quando fazes cessar por teu poder as dores dos povos oprimidos, dos príncipes abatidos e quando não toleras nada que seja por demais permitido à sorte. Esta benevolência que te é peculiar e que é semelhante à de Deus, enquanto a natureza humana o tolera, me leva a render-te ações de graças em meu nome particular, nesta dedicatória pública. Do mesmo modo que os corpos celestes não só penetram as grandes partes do universo, mas deixam baixar sua influência sobre cada um dos seres animados, de igual modo tu, astro benfazejo sobre a terra, não contente de exaltar os príncipes, de aliviar os povos, tu quiseste ser também para mim, maltratado em minha pátria, uma segurança e um consolo. Para completar o encadeamento de todas as virtudes que a Justiça compreende, é preciso acrescentar às ações de tua vida pública a inocência e a pureza de tua vida privada, dignas de admiração, não somente por parte dos homens, mas também pelos espíritos etéreos. Quantos dentre eles, realmente, que se separaram do mundo se puseram ao abrigo de todo erro, como tu o fizeste, tu que foste exposto a uma situação em que és assediado de todo lado por inumeráveis seduções! Qual a grandeza que se poderia atingir em meio aos afazeres, na multidão, na Corte, em meio a tantos exemplos dos mais diferentes homens que cometem erros, esta perfeição que a solidão a concede a caro custo e muitas vezes não a concede a outros? Merecer desde esta vida não somente o nome de Justo, mas também o de Santo, que o consentimento das pessoas piedosas conferiu a Carlos Magno e a Luís, teus ancestrais, depois da morte deles, é ser cristianíssimo, não somente por um título ligado à raça, mas por um direito que realmente te pertence. Nenhum dos aspectos da Justiça te é estranho; entretanto, o que diz respeito a este livro, ou



seja, o que se refere a questões de guerra e de paz se liga de modo especial a ti, porquanto tu és Rei e Rei dos Francos. É realmente imenso este reino que te pertence e que se estende de um mar a outro, através de vastíssimos espaços de regiões prósperas; mas tu tens um império ainda maior que este reino porque não cobiças os reinos dos outros! É digno de tua piedade, é digno de tua elevada sorte não precisar lançar mãos das armas para atingir o direito de ninguém, de não perturbar antigas fronteiras, mas, no âmbito da guerra, poder fazer negócios da paz e de não começar as hostilidades, senão com o desejo de as terminar imediatamente. Como é belo, como é glorioso, como é suave para tua própria consciência poder dizer com confiança, quando um belo dia Deus te chamar em seu reino, o único superior ao teu: "Esta espada que recebi de ti para a defesa da Justiça eu a entrego isenta de todo sangue temerariamente derramado, pura e inocente!" As regras exauridas por nós agora nos livros ecoarão no futuro de tuas ações como um modelo mais que perfeito. Será a maior das obras e, apesar disso, os povos cristãos ousam exigir de ti mais ainda. Eles esperam que, eliminando as armas em toda parte, a paz retorne por tua iniciativa, não somente nos impérios, mas também nas Igrejas e que nosso século aprenda a tolerar a disciplina desta época realmente com uma fé verdadeira e sincera que nós cristãos reconhecemos ter sido cristã. Exaustos pelas discórdias, nossos espíritos são levados para esta esperança pela recente amizade que surgiu entre ti e o Rei da Grã-Bretanha, este rei tão pleno de sabedoria e tão apaixonado por esta santa paz: amizade selada pelo casamento de ótimos auspícios de tua irmã. A empresa é difícil por causa das paixões que, nos dois partidos, se envenenam dia-a-dia por rancores. Mas nada há digno de tão grandes reis, senão o que é difícil, o que seria desespero para todos os demais. Que o Deus da paz, que o Deus da Justiça, ó Rei Justo, ó Rei Pacífico, cumule Tua Majestade que se aproxima da dele de todos os bens e ao mesmo tempo desta glória!

*1625*

BIBLIOTECA PROF OSNI DE MEDEIROS REGIS 97492898

# PROLEGÔMENOS

1. Numerosos autores tentaram ilustrar com comentários ou reduzir para um sumário o direito civil, tanto no tocante às leis dos romanos quanto à legislação particular de cada nação. Esta parte do direito, porém, que intervém nas relações de muitos povos ou de chefes de Estado, cujos preceitos são fundados sobre a própria natureza ou estabelecidos por leis divinas ou ainda introduzidos pelos costumes e por uma convenção tácita, poucos escritores tentaram entrar nesse campo, ninguém tentou até o presente fazer disso o objeto de um tratado completo e metódico. Semelhante trabalho interessaria, contudo, à humanidade.

2. Cícero [1], na verdade, classificou como notável esse conhecimento das alianças, dos tratados, das convenções entre os povos, os reis e as nações estrangeiras, essa ciência que abrange todo o direito da guerra e da paz. Eurípides [2] antepõe essa ciência ao conhecimento das coisas divinas e humanas. Ele leva, de fato, Teoclimenes a fazer a seguinte interpelação:

"Vergonhoso seria para ti, se soubesses o que é e o que vai ser

com relação aos homens e aos deuses, mas ignorasses o que é justo."

3. Semelhante obra tanto mais é necessária quanto não falta, mesmo em nosso século, como não faltou outrora, quem desprezasse esta parte do direito como algo que não passava de um vão arranjo de

[1] Marcus Tullius Cicero, *Pro Lucio Balbo Oratio* (6,15).

[2] Eurípides, *Helena* (versos 922-3).

palavras. Na boca de quase todos se encontram essas palavras de Eufêmio, citadas em Tucídides [3], de que nada que é útil é injusto para os reis e para os Estados soberanos. Trata-se de proposição semelhante à que considera os homens, postos no topo da fortuna, que a maior ou menor equidade depende da maior ou menor força e que não é possível governar um Estado sem injustiça [4]. Acrescente-se a isso que as divergências surgidas entre os povos ou entre os reis têm sempre o deus Marte como árbitro. Não é opinião difundida somente em âmbito popular que a guerra é de todo incompatível com todo tipo de direito, mas ainda fogem de homens cultos e sensatos palavras que tendem a fomentar essa opinião. Nada, de fato, é mais freqüente do que ouvir colocar em oposição o direito e as armas. Ênio disse:

"Não é no âmbito do direito que se combate,

mas antes pela espada é que se reivindica a propriedade."

Horácio [5] assim descreve a irascibilidade de Aquiles:

"Nega que as leis tenham sido feitas para ele

e nada pergunta a não ser a suas armas."

[3] Tucídides, *Histórias da Guerra do Peloponeso*. Essas palavras se encontram no livro VI (85): "Ανδρι δε τυραννω η πολει αρχην εχουση ουδεν αλογον ο, τι ξυμφερον". O mesmo sentido se encontra no livro V (89), onde os atenienses que tinham a preponderância nessa época, assim falam aos habitantes de Melos: "Οτι δικαια μεν εν τω ανθροπειν λογω απο της ισφς αναγκης κρινεται, δυνατα δε οι δυνατοι πρασσουσι, και οι ασθενεις συνξωρουσι": Segundo a razão humana, as coisas justas se medem pela necessidade igual; quanto ao resto, os mais fortes fazem todas as coisas que podem, enquanto os mais fracos as toleram.

[4] Ver Caius Cornelius Tacitus, *Annales* (XV, 1).

[5] Quintus Horatius Flaccus, *De Arte Poetica* (122).



Um outro poeta [6] leva a falar nesses termos outro conquistador no começo de uma guerra:

"Aqui deixo para trás a paz e as leis violadas."

O velho Antígono [7] se enfureceu contra um sujeito que lhe apresentava um tratado sobre a justiça, no momento em que ele sitiava cidades que não lhe pertenciam. Mário [8] dizia que o estrépito das armas o impedia de ouvir a voz das leis [9]. O próprio Pompeu, que ostentava tanta modéstia, ousou dizer: "Quando estou armado, como poderia pensar em leis?" [10]

4. Encontram-se nos escritores cristãos diversos pensamentos análogos. Ao invés de citar uma grande quantidade deles, basta Tertuliano [11], com esta passagem: "O dolo, o rigor, a injustiça são o apanágio dos combates." Aos que assim pensam, a eles lhes opomos sem dúvida este verso extraído de uma comédia [12]:

[6] Marcus Annaeus Lucanus, *Pharsalia* (1,225).

[7] Plutarco, *De Fort. Alexand. Magn.* (330 E) em *Vidas Paralelas.*

[8] Plutarco, *Apophthegmata* (202 D) e *Marius* (421 E) em *Vidas Paralelas.*

[9] Plutarco (*Apophthegmata*, 190 E) conta que Lisandro, mostrando um sabre, dizia: *"Aquele que o tem define melhor os limites da terra."* No mesmo autor (*Caesar*, 725 B), César diz: *"O tempo das armas não é o mesmo das leis."* Sêneca, em *De Beneficiis* (livro IV, cap. XXXVIII) escreve: *"Os reis concedem por vezes muitas coisas fechando os olhos, sobretudo na guerra, quando um só homem justo não tem como contentar tantas paixões armadas. Não se pode ser ao mesmo tempo homem bom e bom general."*

[10] Plutarco, *Pompeius* (623 D) em *Vidas Paralelas.* Plutarco assim enuncia esta frase de Pompeu aos mamertinos: *"Não desistireis de nos recitar as leis, a nós que estamos cingidos da espada?"* Quintus Curtius Rufus (livro IX) diz: *"Nesse ponto é que a guerra inverte até mesmo as leis da natureza."*

[11] Quintus Septimius Florens Tertullianus, *Adversus Judaeos* (7).

[12] Publius Terentius Afer, *Eunuchus* (61-63).

"Se pretendes essas coisas incertas
com a ajuda da razão fixar, nada mais fazes,
por mais que te apliques, a unir a sabedoria à insanidade."

5. Como toda discussão sobre o direito seria inútil, se o próprio direito não subsistisse, importaria, para recomendar nossa obra e preveni-la contra ataques, refutar em poucas palavras esse grave erro. Para não ter que lidar com uma multidão de adversários, demos a essa opinião errônea um advogado. Que filósofo se deveria preferir a Carneades que tinha atingido esse grau de perfeição sonhado por sua escola, o de poder aplicar a força de sua eloqüência a serviço da mentira de igual modo que à defesa da verdade? Esse filósofo, empenhado em combater a justiça [13], especialmente esta de que nos ocupamos agora, não encontrou argumento melhor para tanto que este: os homens se impuseram, em vista de seu interesse, leis que variam de acordo com os costumes e que, entre os mesmos povos, muitas vezes mudam de acordo com as circunstâncias. Quanto ao direito natural, esse não existe; todos os seres, homens e outros animais, se deixam arrastar pela natureza em função de suas próprias utilidades. Deduz-se, pois, que não há justiça ou, se houvesse uma, não passaria de suprema loucura, porquanto prejudica o interesse do indivíduo, preocupando-se em proporcionar vantagem a outrem.

6. O que esse filósofo diz, porém, e o que um poeta [14] sustenta depois dele,

[13] Caecilius Firmianus Lactantius, *Divinarum Institutionum* (V, 16,3).

[14] Quintus Horatius Flaccus, *Satirae* (I, 3,113)



"A natureza não pode distinguir o que é iníquo do que é justo", não deve ser admitido de forma alguma. De fato, o homem é um animal, mas um animal de uma natureza superior e que se distancia muito mais de todas as demais espécies de seres animados que possam entre elas se distanciar. É o que testemunham muitas ações próprias do gênero humano. Entre essas, que são próprias ao homem, encontra-se a necessidade de sociedade, isto é, de comunidade, não uma qualquer, mas pacífica e organizada de acordo com os dados de sua inteligência e que os estóicos chamavam de *'estado doméstico'* [15]. Entendida assim de uma maneira geral, a afirmação de que a natureza impele todo animal somente para suas próprias utilidades, não procede.

7. Entre os outros animais, de fato, alguns moderam em certa medida seus instintos egoístas, parte em favor de sua prole, parte em proveito dos outros da própria espécie [16]. Esta disposição neles proce-

[15] João Crisóstomo (*Ad Romanos Homilia*, XXXI) diz: *"Pela natureza formamos uma espécie de sociedade de seres humanos com outros iguais, como se nota também entre os animais."* Considere-se ainda do mesmo autor, no capítulo primeiro da homilia *Ad Ephesios*, onde nos ensina que a natureza nos deu sementes de virtude. O imperador Marco Antonino, que era grande filósofo, dizia: *"Desde muito tempo se sabe que nascemos para a sociedade. Não é evidente que as coisas menos perfeitas são para as mais perfeitas e que as mais perfeitas existem umas para as outras?"*

[16] Um velho provérbio diz: *"Cão não come carne de cão."* Segundo Juvenal (Sátiras XV, 163 e 159): *"O tigre furioso vive em paz com o tigre e o animal feroz poupa o de sua espécie."* Há uma notável passagem de Filon sobre o quinto preceito do decálogo (De Decalogo, 23) que aquele que o preferir poderá lê-la em grego. Por ser muito extensa, a citarei uma só vez e em latim: *"Homens, sede ao menos imitadores dos animais mudos. Eles sabem responder aos benefícios que receberam. Os cães defendem a casa e chegam a morrer por seus donos expostos a perigo iminente. Diz-se que os cães que guardam os rebanhos precedem as reses e combatem até a morte para que os pastores nada percam. Entre as coisas vergonhosas, não seria a mais vergonhosa que, em matéria de reconhecimento, o homem fosse vencido pelo cão, o animal mais meigo pelo mais feroz? Se os animais que vivem sobre a terra não bastam para nos ensinar, passemos às espécies de aves que percorrem os ares e aprendamos delas nosso dever. As cegonhas, impossibilitadas de voar quando velhas, permanecem em seus ninhos. As jovens que delas receberam a vida voam, por assim dizer, por todos os mares e terras, procurando por toda parte alimento para*

de, assim o cremos, de algum princípio inteligente exterior, porquanto com relação a outros atos que não estejam muito acima de seu alcance, igual soma de inteligência não aparece neles. Pode-se dizer a mesma coisa das crianças, nas quais, mesmo antes de qualquer instrução, se pode verificar o aparecimento de certa inclinação para a benevolência, como Plutarco [17] o observou com sagacidade. Assim também, nessa idade, a compaixão brota espontaneamente. Quanto ao homem feito, capaz de reproduzir os mesmos atos a respeito de coisas que tenham relações entre elas, convém reconhecer que possui nele mesmo um pendor dominante que o leva ao social [18], para cuja satisfação, somente ele, entre todos os animais, é dotado de um instrumento peculiar, a

*elas. Aquelas, em vista de sua idade, gozam do repouso, da abundância e até das que elas retribuem, cada uma a seu tempo, o que receberam. Tão pouco, na verdade, poderiam ser alimentadas quando ainda filhotes em começo de vida, delícias, enquanto essas se consolam das dificuldades da viagem pela satisfação de ter cumprido um dever de piedade e pela esperança de tratamento similar da parte de sua prole, quando tiverem se tornado velhas por sua vez. Assim énem quando velhas, chegando ao fim da vida. Por isso, só a natureza lhes ensinou a alimentar em sua velhice aqueles que as nutriram quando eram ainda bem pequenas. Ouvindo isso, não teriam de se esconder de vergonha aqueles que não tomam cuidado de seus pais e que negligenciam assim as pessoas que deveriam socorrer especialmente ou antes de todas as outras, sobretudo sabendo que, ao cumprir esse dever, não dariam jamais o suficiente para retribuir como deveriam? De fato, nada pertence realmente aos filhos que antes não seja dos pais, seja porque seus pais lhes deram de seu próprio bem, seja porque lhes forneceram os meios de adquiri-los."* Sobre o cuidado que os pombos têm por seus filhotes, veja-se Porfírio, em *De non Esu Animalium* (livro III, 10 e 23); com relação aos sáurios e certos tipos de peixes, ver Cassiodoro, em *Variae* (XI, 40).

[17] Plutarco, *Consol. ad Uxorem* (608 D).

[18] Marco Antonino (livro IX, 42) diz: *"O homem nasceu para fazer o bem aos outros."* E também (livro IX, 9): *"Encontra-se mais facilmente algo terrestre que não seja impelido para o chão do que um homem separado da espécie humana."* E ainda (livro X, 2): *"O que é provido de razão tende necessariamente à vida em comunhão."* Nicetas Chomates (*De Isaacio Ang.* III, 8) afirma: *"A natureza gravou e plantou em nós uma simpatia interior para com aqueles que nos são próximos."* Acrescente-se a isso o que diz Agostinho (Aurelius Augustinus) em *De Doctrina Christiana*, livro III, cap. 14.



linguagem. É dotado também da faculdade de conhecer e de agir, segundo princípios gerais, faculdade cujos atributos não são comuns a todos os seres animados, mas são a essência da natureza humana.

8. Este cuidado pela vida social [19], de que falamos de modo muito superficial, e que é de todo conforme ao entendimento humano, é o fundamento do direito propriamente dito, ao qual se referem [20] o dever de se abster do bem de outrem, de restituir aquilo que, sem ser nosso, está em nossas mãos ou o lucro que disso tiramos, a obrigação de cumprir as promessas, a de reparar o dano causado por própria culpa e a aplicação dos castigos merecidos entre os homens.

9. Dessa noção do direito decorreu outra mais ampla. De fato, o homem tem a mais que os demais seres animados, não somente as disposições para a sociabilidade de que falamos, mas um juízo que lhe

[19] Sêneca, na obra *De Beneficiis* (livro IV, cap. XVIII), diz: *"Para saber que o sentimento do reconhecimento é uma coisa que merece ser procurada por ela mesma é que se deve fugir de per si da ingratidão, porquanto nada perturba e destrói tanto a união do gênero humano quanto esse vício. De fato, de onde vem nossa segurança, senão dos serviços mútuos que nos prestamos? Não há senão esse comércio de benefícios que torna a vida cômoda e que a previne contra ataques imprevistos. Se nos isolamos, o que somos? Presa dos animais, vítimas, sangue de pouquíssimo valor e muito fácil de ser derramado. Os outros animais têm forças suficientes para se defenderem. Todos os que nascem vagando e para viver uma vida segregada estão armados. A fraqueza, porém, cerca o homem: nem a força das unhas, nem aquela dos dentes o tornam terrível perante os outros. A natureza, porém, lhe deu duas coisas que, de fraco como era, o tornaram o mais forte de todos os seres: a razão e a vida social. Assim é que aquele que, só, não poderia resistir a nenhum outro, se tornou o dono de tudo. A vida em sociedade é que lhe deu o domínio sobre todos os animais, domínio que exerce naturalmente sobre a terra, domínio que é a vida em sociedade que transformou em seu proveito sobre outros elementos, domínio que se estende até mesmo sobre o mar. Foi ela que conteve a invasão das doenças, que providenciou para que a velhice fosse socorrida, que deu alívio contra as dores, é ela que nos torna corajosos, permitindo-nos de apelar contra o acaso. Tenta suprimi-la e romperás a unidade do gênero humano que é o apoio da vida. Na verdade, é suprimi-la, se não se fizer com que a ingratidão não se torne uma coisa a ser evitada por si mesma."*

[20] Porfírio, em *De non Esu Animantium* (livro III, 26), escreve: *"A justiça consiste em se abster dos bens alheios e de não prejudicar a quem não nos prejudicou."*

permite apreciar as coisas, presentes e futuras, capazes de agradar ou de ser prejudiciais e também aquelas coisas que podem levar a isso. Concebe-se que é conveniente à natureza do homem observar, dentro dos limites da inteligência humana, na busca dessas coisas, a conformação de um juízo sadio, o fato de não se deixar vencer pelo temor nem pelas seduções dos prazeres presentes, de não se deixar levar por um ímpeto temerário. O que está em oposição a um tal juízo deve ser considerado como contrário também ao direito da natureza, isto é, da natureza humana.

10. A isso se refere ainda o que diz respeito a uma sábia economia, falando individualmente, na distribuição gratuita das coisas que são próprias a cada homem ou a cada sociedade, como a partilha segundo a qual a preferência dada ora ao sábio sobre o que tem menos sabedoria, ora ao parente sobre o estranho, ora ao pobre sobre o rico, segundo os atos de cada um e segundo a natureza que o objeto comporta [21]. Desde longo tempo já muitos autores fazem dessa economia uma parte do direito, tomado em sentido próprio e estrito, embora esse direito propriamente assim denominado tenha uma natureza bem diferente, porquanto consiste em deixar aos outros o que já lhes pertence ou em cumprir para com eles as obrigações que nos podem ligar a eles.

11. O que acabamos de dizer teria lugar de certo modo, mesmo que se concordasse com isso, o que não pode ser concedido sem um grande crime, isto é, que não existiria Deus ou que os negócios humanos não são objeto de seus cuidados. O contrário nos tem sido inculcado em parte por nossa razão, em parte por uma tradição perpétua, e nos tem sido confirmado por numerosas provas e milagres atestados através dos séculos; disso se segue que devemos obedecer a Deus, sem exceção, como ao Criador e ao qual nós somos devedores daquilo que somos e de tudo o que possuímos, tanto mais que de muitas maneiras ele se tem mostrado extremamente bom e poderoso. Disso devemos concluir que ele pode conceder aos que lhe obedecem recompensas generosas, mesmo eternas, sendo ele mesmo eterno, e ele certamente quis que nele se acreditasse, sobretudo se ele o prometeu de modo expresso. Nisso nós, cristãos, acreditamos, convencidos de que somos testemunhas por nossa fé indubitável.

12. Essa já é outra fonte do direito, além daquela que emana da natureza, a saber, aquela que provém da livre vontade de Deus [22], à qual nossa razão nos prescreve de nos submetermos de modo irrefutável. Esse direito natural de que tratamos, tanto o que se refere à sociabilidade do homem, como aquele assim chamado num senso mais lato, ainda que decorra de princípios inerentes ao ser humano, pode no entanto ser atribuído com razão a Deus [23] porque foi ele que assim dispôs para que tais princípios existissem em nós. Nesse sentido é que Crisipo e os estóicos diziam que a origem do direito não deveria ser procurada em parte alguma a não ser no próprio Júpiter. E é deste nome de Júpiter que vem provavelmente a palavra empregada pelos latinos para designar o direito [24].

[21] Ambrósio trata desse assunto em seu livro *De Officiis* (I, 30).

[22] De onde, segundo o pensamento de Marco Antonino (livro IX), *"aquele que age de modo injusto é ímpio"*.

[23] Crisóstomo, nos comentários à I Epístola aos Coríntios (*Homilia* XXVI, 3), escreve: *"Quando falo da natureza, falo de Deus, pois é ele que é o autor da natureza."* Crisipo, em *De Diis* III (em Plutarco, *De Stoic. Repugn.*, 1035 c), diz: *"Não se pode encontrar outro princípio ou outra origem da justiça, a não ser remontando a Júpiter e à natureza universal, onde de fato se deve começar, quando se quiser tratar dos bens e dos males."*

[24] A menos que não seja mais verdadeiro dizer, procedendo por dissecção, que como de *ossum* se chegou a *os*, assim como de *jussum* se chegou a *jus, jusis* e depois *juris*, como de *Papisiis* se obteve *Papirii*. A respeito, ver Cícero, livro IX, epístola XXI.

13. Deve-se acrescentar a isso que Deus, pelas leis que deu, tornou esses princípios mais sensíveis, mesmo para aqueles cujo espírito é menos apto ao raciocínio, e que proibiu de abandonar a si mesmos os movimentos impetuosos que nos arrastam por caminhos contrários, no sentido de nosso próprio interesse ou do interesse de outrem, administrando de maneira mais rígida aqueles que se manifestam com mais veemência e encerrando-os dentro de limites e de uma justa medida.

14. Além disso, a História Sagrada, independentemente do que está contido em seus preceitos, não estimula de modo medíocre esta inclinação para a vida social, ensinando-nos que todos os homens nasceram dos mesmos primeiros pais. É assim que se pode, nesse sentido, afirmar com razão aquilo que, sob outro ponto de vista, disse Florentino, que a natureza estabeleceu entre nós um laço de parentesco. Disso decorre que é um crime para um homem armar ciladas para seu semelhante. Entre os homens, os pais são como deuses [25] a quem é devida uma honra, senão ilimitada, pelo menos de uma natureza especial.

15. A seguir, como é uma regra do direito natural ser fiel a seus compromissos (era necessário, com efeito, que existisse entre os homens algum meio de se obrigar mutuamente e não se pode imaginar outro modo mais conforme à natureza), dessa fonte surgiu o direito civil. De fato, aqueles que se haviam congregado em alguma associação de indivíduos ou que se haviam submetido ao domínio de um só homem ou de vários, esses haviam prometido expressamente ou, de acordo com

[25] Hiérocles, nos versos dourados, os chama *"deuses terrestres"* (vide Estobeu 79,53). Fílon, no Decálogo (23), os designa de *"deuses visíveis que imitam o Deus eterno dando a vida"*. Segundo Jerônimo (*Epistola* XCII), a união dos pais com seus filhos é a segunda em linha, depois daquela que existe entre os homens e Deus. Platão chama os pais de *"imagens de Deus"* (*De Legibus*, XI). *"Uma honra é devida aos pais como aos deuses"*, diz Aristóteles (*Ética a Nicômaco*, livro IX, cap. II).



a natureza da coisa, presume-se que se tivessem engajado tacitamente, de se conformar ao que tivesse estabelecido a maioria dos membros da associação ou aqueles a quem o poder houvesse sido delegado.

16. O que, portanto, se diz, não somente por meio de Carnéades mas também de outros, que "a utilidade é como a mãe da justiça e da eqüidade" [26], não é verdade, se falarmos com exatidão. A natureza do homem que nos impele a buscar o comércio recíproco com nossos semelhantes, mesmo quando não nos faltasse absolutamente nada, é ela própria a mãe do direito natural. A mãe do direito civil, no entanto, é a obrigação que a gente se impõe pelo próprio consentimento e, como esta obrigação extrai sua força do direito natural, a natureza pode ser considerada como a bisavó também do direito civil. A utilidade, contudo, vem se juntar ao direito natural. O autor da natureza quis, de fato, que, tomados um por um, nós sejamos fracos e que careçamos de muitas coisas necessárias para viver comodamente, a fim de que sejamos impelidos mais ainda a cultivar a vida social. Quanto à utilidade, ela foi a causa ocasional do direito civil, pois a associação de que falamos, ou a sujeição a uma autoridade, começaram a se estabelecer em vista de alguma vantagem. Aqueles, enfim, que baixam leis para os outros se propõem, de modo geral, uma utilidade qualquer ao fazê-lo ou devem propô-la, como mínimo.

17. Assim como as leis de cada Estado dizem respeito à sua utilidade própria, assim também certas leis podem ter surgido entre todos os Estados ou entre parte deles, em virtude de seu consenso. Parece mesmo que regras semelhantes surgiram tendendo à utilidade não de

[26] Acron ou mesmo qualquer outro antigo intérprete de Horácio faz a seguinte observação sobre essa passagem (Horácio, *Satirae* I, 3,98): *"Está em contradição com os preceitos dos estóicos. Quer provar que a justiça não é natural, mas surgiu da utilidade."* Contra essa opinião, ver o que escreve Agostinho em *De Doctrina Christiana* (livro III, cap. XIV).

cada associação de homens em particular, mas do vasto conjunto de todas essas associações. Esse é o direito chamado de direito das gentes, porquanto distinguimos este termo do direito natural. Esta parte do direito natural foi totalmente omitida por Carnéades que distribui todo o direito em direito natural e em direito civil próprio de cada povo. E, no entanto, devendo tratar do direito que existe entre as nações (fala, com efeito, sobre as guerras e sobre as coisas conquistadas na guerra), deveria certamente ter feito menção desse direito.

18. Carneades se expressa muito mal ao classificar a justiça como loucura. De fato, mesmo que ele o afirme, não é louco o cidadão que em seu país se conforma às leis civis, mesmo que para respeitar essas leis tivesse que deixar de lado certas coisas que lhe seriam vantajosas. De igual modo, não é louco o povo que não preza tanto seu interesse particular a ponto de negligenciar os direitos comuns a todas as nações. A razão é, de fato, a mesma nos dois casos. Assim como o cidadão que infringe o direito civil [27] em vista de sua utilidade presente, destrói o germe que contém seu interesse futuro e o de toda a sua posteridade, assim também o povo violador do direito da natureza e das gentes derruba para sempre os anteparos que protegiam sua própria tranqüilidade. Mesmo que não se obtivesse nenhuma utilidade com a observação do direito, seria da mesma forma obra de sabedoria, e não de loucura, deixar-se levar para onde sentimos que nossa própria natureza nos conduz.

[27] Marco Antonino, a propósito, usa essa mesma comparação (livro IX, 23): *"Toda ação de tua parte que não se refira, de perto ou de longe ao propósito da comunidade, lança a discórdia na vida e impede que seja uniforme. Não é menos sediciosa que o é aquele que causa divisões no povo."* E continua (livro XI, 8): *"O homem que se separou de um só homem não pode ser considerado como se não se tivesse separado de todo o gênero humano."* De fato, como o mesmo Antonino diz (livro VI, 54), o que é útil ao enxame o é também à abelha.



19. Por isso, não é verdadeiro dizer "que é necessário proclamar que as leis foram criadas por medo da injustiça" [28], pensamento que, em Platão [29], se encontra explicado assim: as leis foram inventadas pelo temor de ser vítima de uma injúria e que os homens se sentem impelidos por uma espécie de força para cultivar a justiça. Esta proposição diz respeito somente às instituições e às leis que foram estabelecidas para facilitar a colocação em prática do direito. É assim que muitos homens, de per si fracos, não querendo se deixar oprimir pelos mais fortes, se uniram para estabelecer e manter por meio de forças comuns os tribunais, a fim de que todos juntos predominassem sobre aqueles aos quais cada um deles não seria capaz de resistir sozinho. É precisamente nesse sentido que se pode admitir o que se diz, ou seja, que o direito é a vontade do mais forte. Isto quer dizer que o direito carece de seu efeito exterior se não tiver a força que lhe dê sustentação. Assim Sólon realizou grandes coisas, como ele próprio [30] o declarava, "juntando sob o mesmo jugo a força e o direito" [31].

20. Ainda que desprovido, contudo, do apoio da força, o direito não fica privado de todo efeito, pois a justiça traz segurança à consciência, a injustiça produz torturas e estragos no peito dos tiranos, semelhantes aos que Platão descreve [32]. O consenso das pessoas de bem aprova a justiça e condena a injustiça. O que há de mais importante, porém, é que esta encontra um inimigo e aquela um protetor em Deus que reserva seus julgamentos para depois desta vida, embora muitas vezes, já nesta vida, nos faça sentir seus efeitos, como a história nos ensina através de numerosos exemplos.

[28] Quintus Horatius Flaccus, *Satirae* (I, 3,111).

[29] Platão, *A República* (II, 2); *Górgias* (38).

[30] Plutarco, *Vidas Paralelas* (*Solon*, 86 c).

[31] Assim diz Ovídio, em *Metamorfoses* (VIII, 59): *"Valet causa, causamque tuentibus armis"* (Tem razão e sua razão é defendida pelas armas).

[32] Platão, *Górgias* (80).

21. Se muitos homens exigem a prática da justiça por parte dos cidadãos, mas fazem pouco caso se a mesma é praticada num povo ou pelo chefe de uma nação, a causa desse erro provém em primeiro lugar do fato de que não consideram outra coisa no direito senão a utilidade que dele decorre; utilidade evidente no que diz respeito aos cidadãos, porquanto, isolados, são impotentes para se defender a si mesmos. Os grandes Estados, ao contrário, que parecem encerrar em si tudo o que é necessário para viver em segurança, não parecem ter necessidade desta virtude que diz respeito ao que está fora e que leva o nome de justiça.

22. Para não repetir o que eu disse, que o direito não foi estabelecido em vista da utilidade, não há nação tão forte que, às vezes, não possa ter necessidade do auxílio das outras, seja com relação ao comércio, seja até para rechaçar os esforços de várias nações estrangeiras unidas contra ela. Por isso, vemos que os povos e os reis mais poderosos buscam alianças que não possuem qualquer eficácia, segundo a opinião daqueles que encerram a justiça dentro dos limites de cada Estado. Tanto isso é verdade que todas as coisas se tornam incertas a partir do momento em que se bane o direito.

23. Se não existe qualquer sociedade que possa se manter sem o direito (o que Aristóteles provava com o memorável exemplo dos bandidos [33]), é certo que a associação que une o gênero humano ou diversos

[33] Em *Estobeu* (10,50). Crisóstomo, em seus comentários ao capítulo IV da Epístola aos Efésios (*Homilia* IX,3), escreve: *"Alguém poderá dizer, porém, como pode ocorrer que os bandidos vivam em paz? Quando pode acontecer isso? Responde, por favor. É quando não agem como bandidos. Se não observarem as leis da justiça na partilha que entre si fazem e se a distribuição não for igual, vereis chegarão às vias de fato também entre eles."* Plutarco (em *Pyrrhus*, 388 A), depois de relatar o que dizia Pirro, a saber, que deixaria seu reino a seu filho que, dentre todos, tivesse a espada mais afiada, aproxima essas palavras do verso que Eurípides traz em *As Fenícias* (68): *"Que dividam o patrimônio com uma espada ensanguentada."* Depois acrescenta essa bela exclamação: *"Tanto o desejo de se engrandecer é insociável e ferino!"* Cícero, em *Epistolae* (XI, 16), diz: *"Tudo é incerto, quando a gente se afasta do direito."* Políbio (*Histórias*, IV, 29) escreve: *"De fato, o que contribui para desbaratar as sociedades de malfeitores e bandidos é o fato de não observarem entre eles as regras da justiça, em suma, quando não respeitam a palavra dada uns aos outros."*



povos entre si tem necessidade do direito. Foi o que reconheceu aquele [34] que disse que não se deve cometer nada de vergonhoso, nem mesmo no interesse da própria pátria. Aristóteles [35] censura com severidade os homens que não aceitam ser comandados, a menos que subsista algum direito para tanto, e que, com relação aos estrangeiros, não se importam do que é justo e do que não o é.

24. Esse mesmo Pompeu que citamos há pouco, num sentido oposto, tomou estas palavras de um certo rei de Esparta que dizia que "a república mais feliz seria aquela cujas fronteiras seriam demarcadas pela lança e pela espada" e as corrigiu dizendo que "o Estado verdadeiramente feliz seria aquele que tivesse a justiça por fronteiras". A esse respeito ele pôde invocar a autoridade de um antigo rei de Esparta que antepôs a justiça à coragem militar [36], pela simples razão que a força deve ser dirigida por uma certa justiça e que, se todos os homens fossem justos, não teriam necessidade dessa mesma força. Os estóicos [37] definiam a força como "uma virtude que combate pela eqüidade". Temístio, em seu discurso para Valente [38], diz de modo eloqüente que

[34] Marcus Tullius Cicero, *De Officiis* (I, 45,159).

[35] Aristóteles, em *Política* (VII, 2). Plutarco, em *Vida de Agesilau* (617 D), escreve: *"Os lacedemônios, fazendo consistir a parte principal da honestidade no interesse de sua pátria, não conhecem e não aprendem outro direito senão o que lhes parece engrandecer Esparta."* A respeito dos mesmos lacedemônios, assim falam os atenienses, em Tucídides (livro V, 105): *"Eles observam com rigor as regras da virtude entre eles e o que se refere às leis de seu país. Para com os estrangeiros, porém, como se comportam? A respeito disso, muitas coisas poderiam ser mencionadas. Resumindo brevemente, há quem diga que consideram como honestas somente as coisas que são agradáveis e justas, aquelas que lhes são úteis."*

[36] Agesilau, ouvindo chamar de Grande o rei dos persas, diz: *"Como pode ser maior do que eu, se não for mais justo?"* Essas palavras se encontram em Plutarco (*Apophthegmata*, 213 C).

[37] Em Cícero, na obra *De Officiis* (I, 19,62).

[38] Em *Discursos* (X, 132).

os reis, como o exige a norma da sabedoria, não têm responsabilidade somente sobre a nação que lhes é confiada, mas sobre todo o gênero humano e que, segundo seus próprios termos, não são somente amigos dos macedônios ou dos romanos, mas amigos da humanidade [39]. O nome de Minos [40] não se tornou odioso para a posteridade por outra razão senão porque ele conferia como fronteiras para sua eqüidade, os limites de seu império.

25. Muito menos deve-se admitir, o que alguns imaginam, que na guerra todos os direitos são suspensos, que a própria guerra não deve ser encetada a não ser para obter justiça e que, quando iniciada, deve ser conduzida unicamente nos termos do direito e da boa-fé. Demóstenes [41] diz com razão que a guerra é dirigida contra aqueles que não podem ser dominados pelas vias judiciais. As formas da justiça são eficazes contra aqueles que se sentem impotentes para resistir. Quanto aos que podem lutar ou que julgam podê-lo fazer, emprega-se as armas contra eles. Para que a guerra seja justa, no entanto, não se deve movê-la com menos sensibilidade como se costuma usar na distribuição da justiça.

26. Que as leis se calem, portanto, no meio das armas, mas somente as leis civis, aquelas que dizem respeito aos tribunais, aquelas que são próprias somente para a paz e não as outras que são perpétuas

[39] Marco Antonino (VI, 44) dizia de uma maneira excelente que tinha *"por cidade e por pátria, como Antonino, Roma, e como homem, o mundo"*. Porfírio, em *De non Esu Animantium* (III, 27) dizia que *"aquele que se deixa conduzir pela razão presta serviço de boa vontade a seus concidadãos, mais ainda aos estrangeiros e aos homens em geral; e quanto mais se mostra submisso à razão, mas se aproxima da divindade"*.

[40] Sobre isso, há um verso de um antigo poeta: *"Toda a ilha gemia, oprimida sob o jugo de Minos."* A respeito desse assunto ver Cirilo de Alexandria, *Contra Julianum* (livro VI).

[41] Demóstenes, *De Chersoneso* (29).



e válidas para todos os tempos. Foi dito, de fato, com muita propriedade por Dion Crisóstomo ou Dion de Prousa [42] que, entre inimigos, as leis escritas, isto é, as leis civis, não têm nenhum poder, mas que existem entre eles leis não escritas [43], ou seja, aquelas que a natureza prescreve ou que foram estabelecidas pelo consenso dos povos. É o que nos ensina essa antiga fórmula dos romanos: "Acho que devemos recuperar estas coisas por uma guerra sem mácula e justa" [44]. Os mesmos antigos romanos, como Varrão [45] notava, não empreendiam a guerra senão tardiamente e nela não cometiam nenhum abuso porque pensavam que nenhuma guerra devia ser feita se não fosse legítima. Camilo [46] dizia que se deve fazer a guerra com não menos justiça que intrepidez. Segundo Cipião, o Africano, o povo romano empreendia suas guerras com justiça e as terminava da mesma maneira [47]. Nesse autor [48] se pode ler que a guerra tem suas leis, bem como as tem a paz. Outro [49] admira Fabrício como um grande homem porque, o que é muito difícil, conduzia a guerra com honestidade e acreditava que há coisas ilícitas, mesmo com relação a um inimigo.

[42] Dion Crisóstomo, *Orationes* (76).

[43] Foi perguntado ao rei Alfonso se devia mais aos livros ou às armas. Respondeu que nos livros havia aprendido a profissão da guerra e o direito da guerra. Plutarco (*Camilo*, 134 B) diz que *"entre as pessoas de bem há leis da guerra e que não se deveria levar o desejo de vencer a ponto de não evitar uma vantagem proveniente de ação má e ímpia"*.

[44] Tito Lívio, *Ab Urbe Condita* (I, 32,12).

[45] Marcus Terentius Varro Reatinus, *Nonius* (XII).

[46] Tito Lívio, *Ab Urbe Condita* (V, 27,6).

[47] Tito Lívio, ibidem (XXX, 16,9).

[48] Tito Lívio, ibidem (V, 27,6).

[49] Lucius Annaeus Seneca, *Epistulae* (120, 6).

27. Os historiadores nos mostram em toda parte quanta influência tem na guerra a consciência que se tem da justiça [50]. Atribuem muitas vezes a vitória principalmente a esta causa. Daí estes ditos populares: as forças do soldado são abatidas ou renovadas pela própria guerra; aquele que optou pelas armas injustas raras vezes retorna são e salvo; a esperança é a companheira de uma boa causa; e outros ditos concebidos no mesmo sentido. Os êxitos felizes de empreendimentos injustos não devem abater ninguém. Basta que a justiça da causa tenha uma certa e mesmo uma grande influência sobre as ações, embora o efeito dessa influência, como ocorre nas coisas humanas, seja muitas

[50] Apiano (*Civil.* II, 51) leva Pompeu a dizer com razão: *"Devemos colocar nossa confiança nos deuses e nas causas da guerra que honesta e justamente empreendemos para defender com empenho as instituições da pátria."* No mesmo autor (*Civil.* IV, 97), Cássio diz: *"Na guerra, a melhor esperança é a que repousa no direito."* Josefo, em sua *História Antiga* (XV, 5,3), escreve: *"Daquele em que o direito não tem vez, Deus se afasta."* Sobre isso, se encontram muitos pensamentos em Procópio, como o discurso de Belisário, a caminho da África, onde se depara com essas palavras (*De Bello Vandalorum*, I, 12), entre outras: *"A coragem não nos dará a vitória, se não tiver como companheira a justiça."* Em outro discurso do mesmo general, antes de um combate nas proximidades de Cartago (ibidem, 19), e no discurso dos lombardos aos hérulos (*De Bello Gotthorum*, II, 14), em que se encontram essas palavras, mas que em parte as modificamos: *"Tomamos por testemunha esse Deus, cujo poder em mínima parte marcha junto com toda a força humana. No tocante às causas da guerra, pode-se crer que ele dará à batalha um êxito proporcional ao que é devido a uns e outros."* Essas palavras foram logo comprovadas por um acontecimento maravilhoso. O mesmo escritor coloca essas palavras na boca de Totila aos godos (ibidem, III, 8): *"Não pode acontecer, não pode ocorrer, eu o digo, que aqueles que usam da violência e da injustiça conquistem a glória combatendo, mas a sorte na guerra se conforma à maneira como se vive."* Logo após a tomada de Roma, Totila faz outro discurso (ibidem, III, 21) sobre o mesmo tema. Agatias (livro II, 1) escreve: *"A injustiça e o esquecimento de Deus devem ser evitadas sempre, pois são coisas prejudiciais, sobretudo quando houver um confronto armado com o inimigo."* Prova isso (ibidem, 10) com notáveis exemplos extraídos da história de Dario, de Xerxes e dos atenienses na Sicília. Veja-se também em Herodiano (VIII, 37), o discurso de Crispino aos habitantes de Aquiléia. Em Tucídides (*Histórias da Guerra no Peloponeso*, VII, 18) pode-se ler que os lacedemônios atribuem as derrotas sofridas por eles em Pilos e em outros lugares porque haviam recusado uma arbitragem que lhes havia sido oferecida. Como porém, a seguir, os atenienses, depois de muitas empreitadas desastrosas e injustas, haviam recusado a mesma arbitragem, a esperança de resultados melhores retornou para os lacedemônios.



vezes impedido pela interposição de outras causas. A opinião de que a guerra não foi movida com temeridade nem com injustiça e que é conduzida de uma maneira legítima tem até uma grande eficácia para conciliar amizades que os povos, como os indivíduos, têm necessidade para muitas coisas. Ninguém, de fato, se alia facilmente aos que têm reputação de fazer pouco caso do direito, da justiça e da boa-fé.

28. Estou convencido, pelas considerações que acabo de expor, que existe um direito comum a todos os povos e que serve para a guerra e na guerra. Por isso tive numerosas e graves razões para me determinar a escrever sobre o assunto. Via no universo cristão uma leviandade com relação à guerra que teria deixado envergonhadas as próprias nações bárbaras. Por causas fúteis ou mesmo sem motivo se corria às armas e, quando já com elas às mãos, não se observava mais respeito algum para com o direito divino nem para com o direito humano, como se, pela força de um edito, o furor tivesse sido desencadeado sobre todos os crimes.

29. Ante essa ferocidade muitos homens em nada cruéis chegaram ao ponto de proibir qualquer espécie de guerra ao cristão [51], para quem a regra consiste sobretudo no dever de amar a todos os homens. Nesse modo de pensar parece que se perfilavam às vezes Jean Férus e nosso Erasmo, eminentes amantes da paz eclesiástica e da paz civil. Assim não agiam, porém, como chego a pensar, a não ser no intuito de deixar de lado, como temos o costume de fazer, as coisas que são rejeitadas pelo outro, para que retornem em sua justa medida. Esse exagero nos esforços em sentido contrário é, muitas vezes, de tal modo pouco proveitoso, que ele próprio se torna prejudicial, porque o excesso que aí

[51] Tertuliano (*De Resurrectione Carnis*, XVI) diz: *"A espada cruenta serve muito bem para a guerra, melhor ainda para o homicida."*

se encontra, deixando-se facilmente surpreender, tira sua autoridade sobre outras coisas que podem ser ditas nos limites do verdadeiro. Foi necessário, pois, remediar estes dois extremos, para que não se chegasse a acreditar que tudo é proibido ou que tudo é permitido.

30. Quis também, ao mesmo tempo – a única coisa que ora me restava, expulso indignamente de uma pátria ornada por tantos de meus trabalhos –, me tornar útil pelo estudo ao qual me apliquei em minha vida particular, a esta jurisprudência que antes pratiquei nos empregos públicos com a maior integridade de que era capaz. Vários se propuseram até o momento a lhe conferir a forma de uma arte. Ninguém conseguiu. Isso não pode ser conseguido, salvo – sobre isso não há ainda suficiente preocupação – se forem separadas de modo conveniente as coisas que procedem do direito positivo daquelas que decorrem da natureza. Os preceitos do direito natural, sendo sempre os mesmos, podem facilmente ser reunidos em regras de arte, mas as disposições que procedem do direito positivo, mudando muitas vezes e variando de acordo com os lugares, estão acima de todo sistema metódico, como as outras noções das coisas privadas.

31. Se aqueles que se consagraram ao culto da verdadeira justiça procurassem tratar separadamente as partes dessa jurisprudência natural e perpétua, depois de ter afastado o que pede sua origem da vontade arbitrária dos homens; se alguém, por exemplo, tratasse as leis, outro os tributos, outro o ofício de juiz, outro a interpretação das vontades, outro a prova dos fatos, se poderia fazer depois, de todas essas partes, um corpo completo.

32. Quanto a nós, certamente demonstramos qual via deve ser seguida, muito mais pelos efeitos do que com palavras, nesta obra que contém de longe a parte mais nobre da jurisprudência.



33. De fato, no primeiro livro, depois de falar da origem do direito, examinamos a questão geral para saber se há alguma guerra que seja justa. Depois, para conhecer as diferenças que existem entre uma guerra pública e uma guerra privada, tivemos de explicar qual é a natureza da soberania, quais são os povos que dela gozam, quais os reis que a possuem em sua integridade, quais os que a exercem somente em parte, que a usam com o direito de alienação ou que a detêm sob outra forma. Em seguida, tivemos de falar do dever dos súditos para com seus chefes.

34. O segundo livro, tendo por objeto a exposição de todas as causas das quais a guerra possa surgir, explica de modo amplo quais coisas são comuns, quais são susceptíveis de apropriação, qual direito pertence às pessoas sobre as pessoas, qual obrigação decorre de sua propriedade, qual é a regra das sucessões ao trono, qual ligação procede do pacto ou do contrato, qual a força das alianças, do juramento privado ou público, e como é preciso interpretá-los, qual deve ser a reparação de um dano causado, qual a inviolabilidade dos embaixadores, qual direito preside a sepultura dos mortos, qual a natureza das penas.

35. O terceiro livro, cujo tema principal é delinear o que é permitido na guerra – depois de ter ressaltado a distinção do que é feito com impunidade ou mesmo do que é sustentado como legítimo entre os povos estrangeiros, do que nada encerra de viciado em si – descreve as diversas espécies de paz e todas as convenções usadas nas guerras.

36. A importância desta obra parece tanto maior porquanto ninguém, como já o disse [52], tratou toda esta matéria e os que trataram parte dela deixaram muito trabalho a outros. Dentre os antigos filóso-

[52] Prolegômenos, 1.

fos nada se encontra desse tipo, nem entre os gregos, em nome dos quais Aristóteles escreveu um livro intitulado *Os Direitos da Guerra*, nem – o que teria sido muito desejável – entre aqueles que seguiram o cristianismo nascente. Mesmo os livros dos antigos romanos sobre o direito fecial não nos transmitiram nada, a não ser seu título. Aqueles que escreveram resumidamente sobre casos específicos, chamados por eles de casos de consciência, não trataram, como ocorreu com outras matérias, a respeito da guerra, das promessas, do juramento, das represálias, a não ser em capítulos.

37. Vi também livros específicos sobre o direito da guerra, alguns escritos por teólogos como Francisco Vitoria, Henrique de Gorckum, Guilherme Mattheus [53] e outros escritos por doutores de direito, como João Lupus, François Arius, João de Lignano, Martinus Laudensis. Todos esses autores pouco disseram sobre assunto tão fértil e a maioria o fez mesclando ou confundindo sem ordem alguma o que é relativo ao direito natural, ao direito divino, ao direito das gentes, ao direito civil, que decorrem de cânones.

38. O que a todos eles faltou, sobretudo foi a luz da história que o eruditíssimo Faber tentou suprir em alguns capítulos de seus Semestres, mas seguindo o plano que ele se havia proposto e citando somente autoridades. A mesma coisa foi tentada com mais detalhes, anexando a algumas regras gerais grande quantidade de exemplos, por Balthazar Ayala e, mais do que ele, por Alberico Gentile. Como sei que a exatidão deste último pode ajudar outros autores e reconheço que dele tirei proveito, deixo ao julgamento dos leitores o cuidado de apreciar o que reprovar nele, no que se refere à natureza de seu ensinamento, o método e a

[53] Acrescente-se a esses teólogos João de Cartagena, cujo livro foi publicado em Roma no ano de 1609.



distinção das questões, bem como das diversas espécies de direito. Diria somente que ele costuma muitas vezes, na solução das controvérsias, fundamentar-se em pequeno número de exemplos que nem sempre são aceitáveis ou seguir a opinião de juristas modernos, exposta em consultas, das quais grande número foi redigido em vista do interesse particular dos consulentes e não segundo as regras naturais do justo e honesto. Nas causas que levam a proferir se uma guerra é justa ou injusta, Ayala sequer tocou. Gentile esboçou, segundo seu modo de ver, alguns tipos gerais, mas muitos pontos relativos a célebres e freqüentes questões, sequer os abordou.

39. Nós, para que nada de similar nos escapasse, tomamos especial cuidado e indicamos as fontes de apreciação, pelas quais se tornaria fácil explicar, mesmo no caso em que algum detalhe fosse por nós omitido. Resta expor brevemente com que auxílio e com que cuidado eu me propus a escrever esta obra. Em primeiro lugar, me preocupei em ligar as provas às coisas que dizem respeito ao direito da natureza junto com noções tão seguras que ninguém as possa negar, a menos que se violente. De fato, os princípios desse direito, se for dada atenção, são claros e evidentes de per si, quase tão claros como as coisas que percebemos pelos sentidos externos, os quais não enganam se os órgãos da sensação estiverem bem conformados e se não carecem de tudo o que é necessário para a percepção. Por isso é que, em *As Fenícias*, Eurípides [54] leva Polínice a falar desse modo, porquanto quer que a causa tenha sido manifestamente justa:

[54] Eurípides, *As Fenícias* (494-6).

"As palavras que te dirigi, minha mãe, em subterfúgios não estão envoltas, mas que, apoiadas na justiça e na honestidade, são igualmente evidentes para os ignorantes e para os sábios." [55]

O poeta faz seguir de imediato uma decisão do coro (composto de mulheres, e mesmo de mulheres bárbaras) que aprova essas palavras.

40. Fiz uso também, para provar a existência desse direito, do testemunho dos filósofos, dos historiadores, dos poetas e por fim dos oradores [56]. Não porque se deva confiar neles indistintamente, pois eles têm o hábito de servir aos interesses de sua seita, de seu assunto ou de sua causa, mas porque, do momento em que diversos indivíduos em tempos e lugares diferentes, afirmam a mesma coisa como certa, deve-se conectar esta coisa a uma causa universal. Essa causa, nas questões que nos ocupam, só pode ser uma justa conseqüência procedente dos princípios da natureza ou um consenso comum. A primeira nos revela o direito da natureza, o segundo, o direito das gentes. A diferença que existe entre ambos deve ser distinguida não através dos próprios termos (pois os autores confundem os termos referentes ao direito natural e ao direito das gentes), mas deve ser entendida através da qualidade da matéria. De fato, quando através de princípios certos uma coisa não pode ser deduzida por um raciocínio correto e, contudo, parece ser observada em todos os lugares, segue-se que ela deve ter sua origem na vontade livre dos homens.

[55] O próprio Eurípides (*Andrômaca*, 243), fazendo Hermiona dizer *"Não se vive nesta cidade segundo as leis dos bárbaros"*, coloca essa resposta na boca de Andrômaca: *"O que é vergonhoso para eles, aqui também não está isento de culpa."*

[56] Por que não servir-se deles, quando Alexandre Severo relia sem cessar os livros de Cícero, a *República* e o tratado *Dos Deveres*?



41. Por isso sempre tive o particular cuidado de separar esses dois direitos, tanto um do outro, como do direito civil. Mais, no direito das gentes, distingui entre o que é verdadeiramente e sob todos os aspectos da essência desse direito e o que produz somente um efeito externo, à maneira desse direito primitivo. A proibição, por exemplo, de resistir pela força ou mesmo o dever de se defender em qualquer lugar que seja pela força pública, em vista de alguma vantagem, ou para evitar graves inconvenientes. Veremos no corpo desta obra como esta observação é necessária para muitas coisas. Não separamos com menos cuidado o que é de direito estrito e propriamente dito, de onde surge a obrigação da restituição, e o que é dito ser de direito, porque, agindo de outra forma, é ferir algum outro princípio da justa razão. Já dissemos anteriormente algo sobre esta distinção [57].

42. Entre os filósofos, Aristóteles ocupa sem dúvida o lugar mais destacado, considerando tanto a ordem que ele confere às matérias, a fineza de suas distinções ou o peso de suas razões. Graças a Deus essa superioridade não foi transformada em tirania depois de algum tempo, a ponto de a verdade à qual Aristóteles consagrou fielmente seus cuidados não encontra maior opressor que no próprio Aristóteles. Quanto a mim, sigo aqui e em outros lugares a liberdade dos antigos cristãos que não se haviam comprometido com a escola de nenhum dos filósofos, não porque eles concordassem com aqueles que diziam que nada pode ser percebido pelo conhecimento – o que é o cúmulo da loucura –, mas porque eles pensavam que não existia escola alguma que tivesse contemplado a verdade por inteiro, nenhuma que tivesse percebido senão alguns segmentos da verdade. Por isso, eles julgavam que reunir num

[57] Prolegômenos, 9, 10.

conjunto as verdades esparsas de cada filósofo [58] e disseminadas no seio de escolas, nada mais era que fundar um ensinamento verdadeiramente cristão.

43. Entre outras coisas, para dizer de passagem o que não é estranho a nosso assunto, não é sem razão que alguns platônicos e antigos cristãos [59] parecem ter-se afastado de Aristóteles, no ponto em que este filósofo colocou a própria natureza da virtude num justo meio de paixões e de ações. Uma vez posto este princípio, levou-o a fazer uma só virtude de duas virtudes distintas, tais como a liberalidade e a economia; a opor à veracidade extremos entre os quais não há oposição alguma, como a jactância e a dissimulação; e a impor a classificação de vícios a certas coisas que não existem ou que não são propriamente vícios, como o desprezo dos prazeres e das honras e a impotência em se irritar contra os homens.

44. A falsidade desse princípio posto de uma maneira geral provém do exemplo da justiça. Como não pudesse encontrar o oposto dessa virtude, que é o muito e o muito pouco, nas paixões e nas ações que lhe

[58] Essas palavras são de Lactâncio (*Divinarum Institutionum*, VII, 7). O apologeta Justino (*Apologias*, II, 13) escreve: *"Não é que os dogmas de Platão sejam de todo diferentes dos dogmas de Cristo, mas não concordam em todos os seus aspectos, o mesmo ocorrendo com aqueles de outros filósofos, como os estóicos, dos poetas e dos historiadores. Cada um deles, com relação à razão natural própria de todos os homens, viu em parte o que lhe é conforme e o descreveu bem até esse ponto."* Tertuliano (*De Anima*, 20) diz *"Sêneca sempre nosso"*, mas ressalta também (*Adversus Judaeos*, 9) que ninguém dentre os homens pôde oferecer um conjunto completo de verdades espirituais, senão em Cristo. Agostinho (*Epistula* 202) escreve: *"Os costumes que Cícero e outros filósofos recomendam são os mesmos que são ensinados e aprendidos nas igrejas e que se difundem em todo o universo."* Veja-se o que diz a respeito disso o mesmo Agostinho com relação aos platônicos que, com poucas diferenças, parecem cristãos (*Epistulae*, 56; *De Vera Religione*, cap. III, e *Confessionum*, livro VII, cap. IX e livro VIII, cap. II)

[59] Trata disso longamente Lactâncio, na obra *Divinarum Institutionum* (livro VI, cap. XV, XVI, XVII). Cassiodoro escreve: "*Non affectibus moveri, sed secundum eos moveri, utile vel noxium*" [Não deixar-se levar pelas paixões, mas segundo elas ser impelido para o útil ou para o prejudicial].



são a conseqüência, ele procurou a ambos nas próprias coisas em que a justiça se exerce. Isto seria, em primeiro lugar, saltar de um gênero a outro, defeito que o próprio Aristóteles censura com razão em outros. Em segundo lugar, aceitar menos daquilo que é próprio, na verdade, pode até constituir um fato censurável, uma vez que, de acordo com as circunstâncias, somos devedores para conosco mesmos e para com os nossos. Isto, porém, não pode ser contrário à justiça que toda ela consiste na abstenção do bem de outrem. Chega mesmo a se iludir, quando não acha que um adultério cometido em momento de paixão, que um assassinato inspirado pela cólera sejam considerados propriamente uma injustiça, enquanto a injustiça não tem outra característica senão a de ser uma usurpação do bem dos outros, pouco importando se provém da avareza, da sensualidade, da cólera, de uma compaixão imprudente ou de um desejo desenfreado de se exaltar, fontes habituais das maiores injustiças. Desprezar, contudo, todos esses incitamentos, quaisquer que sejam, na única visão de que não atentam contra a sociedade humana, é a própria injustiça.

45. Para retornar ao ponto onde estava, é verdade que ocorre a algumas virtudes buscar algum tempero nas paixões, mas não é porque tal seja o caráter próprio e perpétuo de toda virtude. É porque a reta razão, que a virtude segue em tudo, nos prescreve em certos casos observar uma medida e nos incita, em outros, a nos levar tão longe quanto possível. De fato, nós não podemos servir excessivamente a Deus; a superstição não peca porque serve demais a Deus, mas porque o serve mal. Não podemos desejar demasiadamente os bens, nem temer por demais os males eternos, nem odiar demais o pecado. Bem verdade é, portanto, o que Aulus Gellius [60] sublinha, ao dizer que há certas coi-

[60] Aulus Gellius (IV, 9,14).

sas, cuja amplitude é restringida por alguns limites; quanto maiores e amplos forem, mais sublimes também elas serão. Lactâncio [61], depois de ter dissertado longamente sobre as paixões, diz: "A regra da sabedoria consiste não em moderar as próprias paixões, mas em agir sobre as causas que as produzem, porquanto são excitadas pelos objetos externos. Não são particularmente os movimentos das paixões que devem ser reprimidos, pois eles podem ser fracos no maior dos crimes e violentos sem levar a crime algum". Nossa intenção é dar destaque a Aristóteles, mas com aquela liberdade que ele mesmo se permitiu com seus mestres, por amor da verdade.

46. A história tem uma dupla utilidade para nosso tema. Ela fornece exemplos e apreciações. Os exemplos têm tanto mais autoridade porque são extraídos dos melhores tempos e dos melhores povos. Por isso preferimos os antigos exemplos dos gregos e dos romanos aos outros. As apreciações não devem ser desdenhadas, sobretudo aquelas que estão de acordo entre elas, pois o direito natural, como já dissemos [62], se prova de algum modo por meio delas e, para o direito das gentes, não há outro meio de estabelecê-lo.

47. Os pensamentos dos poetas e dos oradores não têm tanto peso. Fazemos muitas vezes uso deles não tanto para apoiar neles nossas palavras, mas porque das citações desses autores se tira algum ornamento em proveito do que queremos dizer.

48. Sirvo-me com freqüência da autoridade dos livros que os homens inspirados por Deus escreveram ou aprovaram, mas sublinhando a distinção entre a lei antiga e a lei nova. Há quem sustente que a lei antiga é o próprio direito de natureza, mas é indubitavelmente uma

[61] Caecilius Firmianus Lactantius, *Divinarum Institutionum* (VI, 16,7).

[62] Prolegômenos, 40.



opinião errônea. Muitas regras dessa lei vêm, de fato, da livre vontade de Deus que jamais está em oposição com o verdadeiro direito da natureza. Nesse sentido pode-se considerá-las como princípios extraídos da própria natureza, contanto que distingamos com cuidado o direito de Deus, que ele por vezes exerce pelo ministério dos homens, e os direitos dos homens, uns para com os outros. Evitamos, pois, tanto quanto possível, esse erro e outro que lhe é oposto, segundo o qual, desde os tempos da nova aliança, a antiga aliança não teria mais qualquer serventia. Pensamos o contrário, tanto pelas razões já expostas quanto porque tal é a natureza da nova aliança que ela ordena, com relação às virtudes que dizem respeito aos costumes, as mesmas coisas ou coisas mais perfeitas que a antiga. Por isso é que vemos os antigos escritores cristãos se utilizarem do testemunho do Antigo Testamento.

49. Os escritores hebreus, sobretudo aqueles que conheceram perfeitamente a língua e os costumes de sua nação, têm uma contribuição que não pode ser considerada medíocre para nos fazer compreender o pensamento dos livros que se relacionam com a antiga aliança.

50. Sirvo-me do Novo Testamento para ensinar – o que não pode ser aprendido em outro local – aquilo que é permitido aos cristãos. Mesmo isso, contrariamente ao que faz a maioria, eu o distingui do direito da natureza, tendo certeza que uma lei tão santa nos impõe uma pureza superior à que o direito natural, reduzido a si mesmo, nos exige. Não omiti, contudo, de destacar as coisas que nos são recomendadas mais que prescritas, a fim de que possamos saber que afastar-se do que é prescrito é tornar-se culpado e se expor a uma pena; que ainda, tender à perfeição é o efeito de um generoso desígnio que não deixará de ter sua recompensa.

51. Os cânones dos Sínodos, que estão conformes à regra, são raciocínios extraídos dos princípios gerais da lei divina, adaptados aos casos que se apresentam. Mostram também o que a lei de Deus prescre-

ve ou exortam ao que Deus aconselha. Esta é a verdadeira missão da Igreja cristã, ensinar o que ela aprendeu de Deus e transmiti-lo da maneira como ela o recebeu. Os costumes seguidos ou aprovados pelos antigos cristãos e aqueles que preenchiam a medida de tão grande nome têm de per si a mesma força que os cânones. A autoridade pertence, em segundo lugar, a esses homens que, cada um em seu tempo, foram renomados entre os cristãos por sua piedade e por sua ciência e jamais incorreram num erro grave qualquer. As coisas que eles afirmam com grande segurança e como se fossem demonstradas não devem ter uma importância medíocre para a interpretação das passagens que parecem obscuras nos textos sagrados. Sua autoridade é tanto maior porquanto o maior número deles está de acordo sobre os mesmos pontos e porque eles se aproximam mais dos tempos da pureza primeira, quando nem o desejo de dominar, nem qualquer intriga haviam ainda adulterado a verdade primitiva.

52. Os escolásticos que lhes sucederam mostram muitas vezes a grandeza de sua inteligência, mas eles viveram em séculos infelizes e ignorantes das artes liberais, o que faz com que não devamos nos admirar se, entre muitas coisas dignas de elogio, se encontre algumas que sejam dignas de indulgência para com seus autores. Quando eles concordam, no entanto, em questões de moral, raramente se enganam, sendo realmente muito perspicazes em perceber o que pode ser tomado dos escritos dos outros. Nesse mesmo ardor em coibir as opiniões contrárias, oferecem um louvável exemplo de moderação, lutando entre eles com argumentos e não como o costume que começou recentemente a ser introduzido para a desonra das letras, com injúrias, fruto vergonhoso de um espírito impotente em se conter.

53. Há três classes de jurisconsultos que fizeram profissão da ciência do direito romano. A primeira se compõe daqueles cujos trabalhos são colocados em evidência nos *Pandectas*, nos *Códigos* de Teodósio



e de Justiniano e nas *Novelas*. A segunda compreende aqueles que sucederam a Irnerius, Accursio, Bartolo e tantos outros nomes que reinaram por longo tempo no banco dos advogados. A terceira abraça aqueles que unem as letras ao estudo das leis. Concordo bastante com os primeiros porque eles fornecem excelentes razões para demonstrar o que é do direito natural e conferem muitas vezes a autoridade de seu sufrágio a esse direito, bem como ao direito das gentes, embora eles mesmos, como outros, confundam por vezes estas duas palavras. Muitas vezes, contudo, chamam de *jus gentium* (direito das gentes) o direito que se pratica somente em alguns povos e que é observado por essas nações não em virtude de um acordo mútuo, mas como imitação recíproca ou por efeito do acaso. Quanto às regras que realmente pertencem ao *jus gentium*, eles as tratam muitas vezes superficialmente e de modo indistinto com aquelas do direito romano, como nos títulos que tratam dos prisioneiros de guerra e do direito de postlimínio [63]. Nós nos esforçamos, portanto, para que essas coisas se tornassem bem distintas umas das outras.

54. A segunda classe, indiferente com relação ao direito divino e à história antiga, quis resolver todas as controvérsias dos reis e dos povos segundo as leis romanas, acrescentando de quando em vez o direito canônico. Para eles também, contudo, a infelicidade de seu tempo tem sido um obstáculo que os impediu de compreender de modo sadio essas leis, ainda que fossem muito cuidadosos em sondar a natureza do justo e do honesto. Disso resulta que frequentemente são excelentes autores de novas leis, mesmo sendo maus intérpretes da lei já existente. Devemos ouvi-los, porém, sobretudo quando dão testemunho da existência de tal costume que constitui o *jus gentium* de nossa época.

[63] Vide Livro III, cap. VII e IX.

55. Os mestres da terceira classe, que se encerram dentro dos limites do direito romano e dele não se afastam jamais para entrar nesse direito comum ou não o fazem senão superficialmente, não são de quase nenhuma utilidade em nosso tema. Eles uniram a sutilidade escolástica ao conhecimento das leis e dos cânones, a tal ponto mesmo que dois espanhóis, Covarruvias e Vasquez, não se abstiveram assim mesmo de tratar das controvérsias dos povos e dos reis: o primeiro com uma grande liberdade e o segundo com mais reserva e com um julgamento mais exato. Os franceses tentaram de algum modo introduzir a história no estudo das leis. Entre eles, Bodin e Hotman ficaram famosos: o primeiro por uma obra sobre o tema; o segundo por questões relevantes. Suas decisões e seus argumentos nos fornecerão muitas vezes o modo de descobrir a verdade.

56. Em toda esta obra me propus sobretudo três coisas: apresentar minhas razões de decidir, apresentando-as tão evidentes quanto possível, dispor em boa ordem as matérias que tinha a tratar, distinguir claramente as coisas que poderiam parecer as mesmas, se comparadas entre si, mas que na realidade não o são.

57. Eu me abstive de tocar em questões que pertencem a outro assunto, tais como as que ensinam o que pode ser vantajoso fazer, pois estas questões constituem uma arte especial, a política, que Aristóteles trata com razão igualmente à parte, nada misturando de estranho. Em Bodin, ao contrário, a política se confunde com o direito de que nos ocupamos aqui. Em algumas partes, no entanto, eu mencionei o útil, mas brevemente, mais para distingui-lo claramente da questão do justo.

58. Seria injurioso para mim pensar que não me preocupei de nenhuma das controvérsias de nosso século, seja das que surgiram, como daquelas que se pode prever que possam surgir. De fato, afirmo



que, assim como os matemáticos consideram as figuras, abstração feita de corpos, de igual modo, tratando do direito, eu afastei meu pensamento de todo fato particular.

59. Com relação ao estilo, não quis, acrescentando uma multidão de palavras à grande quantidade de coisas a tratar, causar fastio ao leitor, de cujo interesse necessito. Por isso empreguei o mais possível o estilo conciso e que convém ao ensino, a fim de que aqueles que dirigem os negócios públicos possam como que captar num só relance as diversas espécies de intrigas que ocorrem habitualmente e os princípios por meio dos quais podem tomar decisões. Sendo conhecidos esses pontos, ficará fácil apropriar o discurso à matéria em questão e de o estender de acordo com as necessidades.

60. Procurei por reiteradas vezes citar as próprias palavras dos escritores antigos, sempre que mostrassem ter uma autoridade ou uma beleza particular. Agi assim, por vezes, com os autores gregos, mas sobretudo quando a passagem era breve ou quando não conseguia captar a graça do texto latino que, no entanto, colocava sempre logo a seguir, como comodidade para aqueles que não aprenderam o grego.

61. A liberdade que tomei em minhas apreciações sobre as opiniões e os escritos dos outros, que seja tomada contra mim; peço isto, suplico mesmo a todos aqueles que tiverem contato com esta obra. Os que me advertirem de algum erro não o farão com tanta presteza como a que terei em seguir sua opinião. E desde já, se eu tiver dito aqui algo contra a piedade, os bons costumes, as Escrituras Sagradas, o cosenso da igreja cristã, contra toda qualquer outra verdade, que esta palavra seja considerada como jamais dita.

Livro
I

# I

# O QUE É A GUERRA?
# O QUE É A PAZ?

## Sumário


*I. Ordem da obra.*

*II. Definição da guerra e origem da palavra.*

*III. O direito é descrito como atributo de ação e é dividido em* direito de superioridade *e* direito de igual para igual.

*IV. O direito, ao designar uma qualidade pessoal, se divide em* faculdade *e em* aptidão.

*V. Divisão da* faculdade *ou* direito estritamente dito *em poder, propriedade, crédito.*

*VI. Outra divisão da* faculdade, *em* popular *e* eminente.

*VII. O que é a* aptidão.

*VIII. Da justiça expletiva e atributiva. Elas não se distinguem, realmente, em proporção geométrica e aritmética, nem no que tratam, isto é, a primeira de coisas comuns e a segunda de coisas próprias aos privados.*

*IX. O direito é definido como regra e se divide em* direito natural *e em* direito voluntário.

*X. Definição do* direito natural, *divisão e distinção das coisas a que se dá esse nome impropriamente.*

*XI. O instinto comum a todos os outros animais e o que é peculiar ao homem não constituem dois tipos de direito.*

*XII. Como se prova o* direito natural.

*XIII. Divisão do* direito voluntário *em* direito humano *e* direito divino.

*XIV. O* direito humano *se divide em* direito civil, *em* direito menos amplo que o civil, *em* direito mais amplo que o civil ou jus gentium. *Explicação desse direito e como se prova.*

*XV. O direito divino se divide em* direito universal *e em* direito específico *para um só povo.*

*XVI. Os estrangeiros nunca foram submetidos ao direito dos hebreus.*

*XVII. Que provas os cristãos podem extrair da lei dos hebreus e de que maneira?*



## I. Ordem da obra

Todas as controvérsias dos indivíduos que não formam juntos nenhuma comunidade de direito civil, tais como aqueles que não estão ainda agrupados numa nação e aqueles que perante os outros formam nações diversas, sejam eles simples cidadãos ou os próprios reis ou que gozem de um direito semelhante ao dos reis, como os principais cidadãos de uma aristocracia ou os povos livres, todas essas controvérsias dizem respeito aos tempos de guerra ou aos períodos de paz. Como, porém, a guerra é empreendida em prol da paz e como não há nenhuma contenda da qual não possa decorrer uma guerra, não será fora de propósito, no âmbito do direito da guerra, tratar de todas essas espécies de debates que surgem habitualmente. A própria guerra nos levará em seguida à paz como a seu último fim.

## II. Definição da guerra e origem da palavra

1. Ao tratar do direito da guerra devemos ver o que é a guerra e de que direito se trata. Cícero [1] definiu a guerra como "um debate que se resolve pela força". O uso, porém, acabou por designar por esta palavra não uma ação, mas um estado [2]. Assim, a guerra é o estado de

[1] Marcus Tullius Cicero [106-43 a.C.], *De Officiis* (I, 11,34).

[2] Na obra *De Legibus Specialibus* (II, 15), Filon escreve: *"Como inimigos não são considerados somente os que combatem atualmente em terra e mar, mas também aqueles que movimentam máquinas de guerra contra portos e muralhas, embora não estejam em combate efetivo."* Sérvio faz essa observação sobre esse verso do livro I da *Eneida* (I, 545): *"Nem pela guerra propriamente dita, nem pelas armas, notando-se que a palavra guerra encerra a idéia de planos arquitetados contra o inimigo, enquanto armas se refere somente às hostilidades em ato."* O mesmo Sérvio (VIII, 547) acrescenta: *"Guerra é todo o tempo durante o qual se faz os preparativos para entrar em combate ou durante o qual se leva a efeito a luta. Combate é termo que se refere ao próprio enfrentamento de armas."*

indivíduos, considerados como tais, que resolvem suas controvérsias pela força. Esta definição geral compreende todos os tipos de guerra, dos quais se falará a seguir. Não excluo sequer a guerra privada que, sendo mais antiga que a guerra pública e tendo incontestavelmente a mesma natureza, deve ser designada, por esta razão, por este único e mesmo nome que lhe é próprio.

2. A origem deste termo não oferece dificuldades. A palavra *bellum* [guerra] remonta a uma expressão antiga, *duellum*, como de *duonus* se tem *bonus* e de *duis, bis*. A palavra *duellum* se origina de *duobus*, no mesmo sentido que chamamos a paz de união. Foi assim que os gregos extraíram de um termo que designava multidão a palavra πολεμοσ [guerra]. Entre os antigos também a palavra λυν proveio da idéia de desunião, como a dissolução das partes de um corpo tinha originado o termo δυν.

3. Também o uso deste termo não destoa com esta significação mais ampla. Se por vezes a denominação de guerra é unicamente reservada à guerra pública, isto não constitui um obstáculo. De fato, é coisa certa que o nome do gênero é muitas vezes afetado de maneira particular quanto à espécie, especialmente quando esta é de categoria superior. Não incluo a justiça em minha definição porque o objetivo específico desta discussão é pesquisar se há guerra que seja justa e que guerra seria justa. Deve-se, pois, distinguir o que está em questão do próprio objeto que a questão propõe.

## III. O direito é descrito como atributo de ação e é dividido em *direito de superioridade* e *direito de igual para igual*

1. Ao dar a este tratado o título *O Direito da Guerra*, entendemos pesquisar primeiramente, como já foi dito, se há algum tipo de guerra justa e, a seguir, o que há de justo na guerra. A palavra *direito* nada significa mais aqui do que aquilo que é justo. Isto, num sentido mais



negativo que afirmativo, de modo que o direito transparece como aquilo que não é injusto. Ora, é injusto o que repugna à natureza da sociedade dos seres dotados de razão. Por isso Cícero [3] afirma que despojar o outro em vista de proveito próprio é agir contra a natureza. Prova isso argumentando que, agindo dessa forma, a sociedade dos homens, a comunidade necessariamente desmoronaria. Florentino [4] demonstra que é crime tramar armadilhas a seu semelhante, porquanto a natureza estabeleceu entre nós uma espécie de parentela. Sêneca [5] diz: "Como existe uma harmonia entre todos os membros, porquanto é do interesse do todo que cada um em particular seja conservado, assim também os homens se poupam uns aos outros porque nascemos para a vida comum. De fato, a sociedade não pode subsistir senão pelo amor e pela proteção recíprocos das partes de que se constitui." [6]

2. Como a sociedade pode subsistir sem desigualdade [7], tal seria a que existe entre irmãos, cidadãos, amigos, aliados, ou com desigualdade (a sociedade por excelência de Aristóteles), como a que existe entre pai e filhos, senhor e escravo, rei e súditos, Deus e os homens [8],

[3] Marcus Tullius Cicero [106-43 a.C.], *De Officiis* (III, 5,21).

[4] Florentinus, jurisconsulto do século III d.C. (*Digesta*, III, 1,1).

[5] Lucius Annaeus Seneca [01 a.C.– 65 d.C.), *De Ira* (II, 31).

[6] Sêneca, na mesma carta (*Epistulae*, XLVIII, 3), diz: *"Esta sociedade deve ser cultivada com diligência e religiosamente, porquanto nos mescla a todos, em contato uns com os outros, e nos ensina que há um direito comum do gênero humano."* A respeito disso, pode-se ver os comentários de João Crisóstomo [344-407] à I Epístola aos Coríntios 11,1 (*Homilia* XXV, 4).

[7] Como os gramáticos distinguem uma *construção de conveniência* e outra *de regime*.

[8] Sobre esse tipo de sociedade, ver Filon de Alexandria [20? a.C. – 50 d.C.) em *De Sobrietate* (10) Plutarco [50? – 125] também diz alguma coisa a respeito em *Vidas Paralelas, Vida de Numa* (62).

assim, um é o direito daqueles que vivem entre si na igualdade, outro o daquele que governa e daquele que é governado, considerados ambos como tais. Por esta razão chamaremos, salvo engano meu, a este de direito de superioridade e àquele, direito de igual para igual.

## IV. O direito, ao designar uma qualidade pessoal, se divide em *faculdade* e em *aptidão*

Há um significado de direito diferente do anterior, mas que dele decorre e que se refere à pessoa. Tomado neste sentido o direito é uma qualidade moral ligada ao indivíduo para possuir ou fazer de modo justo alguma coisa. Este direito está ligado à pessoa, mesmo que às vezes siga a coisa, como ocorre com a posse de imóveis que são chamados direitos reais, comparados com outros direitos puramente pessoais; não que os primeiros não sejam igualmente ligados à pessoa, mas porque não pertencem a ninguém mais que àquele que possui determinada coisa. Quando a faculdade moral é perfeita eu a designo faculdade; quando não o é, aptidão. No plano real aquela corresponde ao que se designa por ato, e esta ao que se denomina de poder.

## V. Divisão da *faculdade* ou *direito estritamente dito* em poder, propriedade, crédito

Os juristas designam a faculdade pela expressão *Sui* [seu, próprio]. Nós, porém, a chamaremos doravante de direito próprio ou estritamente dito. Sob esse título é abrangido o poder tanto sobre si mesmos, chamado liberdade [9], quanto sobre os outros, como o poder paterno, o

[9] Disso se depreende porque os jurisconsultos romanos definem *liberdade* pela palavra *faculdade*.



poder senhoril, o domínio [10] pleno e total ou o domínio menos perfeito, como o usufruto, o direito de penhor, o direito de crédito, ao qual corresponde o débito.

## VI. Outra divisão da *faculdade*, em *popular* e *eminente*

Esta faculdade se apresenta ainda de dois modos: um, popular, subsistindo face ao uso privado, e o outro, superior, porquanto superior ao direito popular e que pertence à comunidade, acima das pessoas e dos bens dos indivíduos que dela fazem parte, em vista do interesse comum. É assim que o poder real tem sob sua tutela os poderes do pai e os do mestre, que o monarca tem, para o bem comum, um direito de propriedade [11] mais amplo sobre os bens dos privados que esses mesmos possuem, que cada cidadão se sente mais obrigado para com o Estado, no tocante às necessidades públicas, do que possa estar obrigado a seu credor.

## VII. O que é a *aptidão*

Quanto à aptidão, Aristóteles [12] a chama de *axia*, isto é, dignidade [13]. Miguel de Éfeso traduz a idéia de igualdade que deve existir segundo esta justiça, dizendo que "é aquilo que é conveniente".

[10] Escoliasta *Ad Horatium* (*Epistulae* II, 2,174; *Satirae* II, 3,217): a palavra *jus* [direito] é tomada para designar a propriedade de uma coisa.

[11] Fílon de Alexandria [20? a.C. – 50 d.C.) em *De Plantat.* (13) escreve: *"Certamente a prata, o ouro e outras coisas preciosas que os súditos guardam, pertencem com maior razão aos que reinam do que aos próprios possuidores."* Caius Plinius Caecilius Secundus [62-114], no livro *Panegyricus* (27,4), diz: *"O que é de um é de todos, tanto ele próprio quanto todos o possuem."* E a seguir (50): *"Será que César não o considera seu?"*

[12] Veja *Ética a Nicômaco* (6).

[13] Marcus Tullius Cicero [106-43 a.C.] em *De Officiis* (I, 17,58) diz: *"Se é preciso discutir e comparar a quais deles se deve prestar mais serviços, em primeiro lugar comparecem os pais, cujos benefícios nos tornam sobremodo devedores*

## VIII. Da justiça expletiva ou comutativa e atributiva

1. A faculdade é o objeto da justiça expletiva, assim própria e estritamente denominada, e que Aristóteles a designa de justiça dos contratos, expressão, aliás, muito limitada. Realmente, que o possuidor de uma coisa que me pertence a devolva, não é por força de algum contrato que assim age e, no entanto, sua ação se relaciona a essa mesma justiça. Por isso, o mesmo filósofo a designou com maior propriedade de corretiva. A aptidão é o objeto da justiça atributiva que Aristóteles chama de justiça distributiva e que é a companheira das virtudes, cujo objeto é de fazer o bem aos outros, como a liberalidade, a clemência, a sábia condução do governo do Estado.

2. No tocante ao que diz Aristóteles, isto é, que a justiça expletiva siga uma proporção simples, que ele chama de aritmética, e a justiça atributiva uma proporção comparativa, que ele designa de proporção geométrica, só tem o designativo de proporção nos matemáticos [14]. São questões que se apresentam seguidamente, mas nem sempre. A justiça expletiva, de fato, não se diferencia da atributiva pelo uso dessas

*a eles; depois os filhos e toda nossa família que voltam os olhos para nós e que só em nós encontram apoio. A seguir, os parentes com quem mantemos boas relações e que, no mais das vezes, compartilham de nossa sorte. Assim, pois, devemos nos engajar com as coisas necessárias à vida e sobretudo com as pessoas de que falei há pouco. Por aquilo que se refere a viver e conviver, a dar conselhos, a conversar, a exortar, a prestar consolo e mesmo por vezes admoestar, tudo isso ocorre sobretudo no âmbito da amizade."* Ver também o que se diz mais adiante, no livro II, capítulo VII, § IX e X. Lucius Annaeus Seneca [01? a.C– 65 d.C.], em *De Beneficiis* (livro IV, cap. II), falando dos testamentos, diz: *"Procuramos, para dar nossos bens, os que mais merecem."* Acrescente-se o que diz Agostinho [354-430], em *De Doctrina Christiana* (livro I, cap. XXVIII e XXIX).

[14] Cassiodoro [490-580] a chama de "comparação do modo de ser" (*De Dialectica*). Dessa proporção, de que a justiça atributiva geralmente faz uso, é que encontra a completa definição seguinte em Homero (*Ilíada*, XIV,382): *"Dava as melhores coisas às pessoas de valor e as piores para aquelas de menor mérito."*



diferentes proporções, mas pela matéria de que trata, como já dissemos. Assim é que o contrato de sociedade se cumpre numa proporção de comparação e que, se não houver um só indivíduo capaz de um emprego público, basta uma simples proporção para que lhe seja conferido.

3. Não há fundamento no que dizem alguns, que a justiça atributiva tem por objeto as coisas comuns e a justiça expletiva as que pertencem aos indivíduos em particular. Ao contrário, se alguém quiser dispor como legado de algo incluído em seus bens, faz uso da justiça atributiva. O Estado que reembolsa com verbas públicas o que um cidadão despendeu no interesse comum, faz uso da justiça expletiva. Foi com razão que essa distinção foi observada pelo mestre de Ciro [15]. Este, ao entregar a um menino menor que os demais a túnica que era proporcional a seu físico, mas que não lhe pertencia, e uma túnica maior ao que tinha estatura mais elevada, seu mestre lhe disse, para lhe dar uma lição: "Deveria usá-la no caso em que fosse estabelecido como árbitro para julgar o que melhor convinha a cada um, mas a partir do momento em que devesse definir a qual dos dois pertencia a túnica, deveria considerar somente um ponto: de que lado estava a posse mais legítima, a quem deveria pertencer o objeto, ao que a tinha subtraído de modo violento ou ao que a tinha confeccionado ou com-prado." [16]

[15] Xenofonte [430-365? a.C.] em *Ciropédia* (I, 3,17).

[16] Ver o mesmo Xenofonte em *Ciropédia*, livro II. Convém lembrar aqui essa lei dada por Moisés: *"Não deverás ter compaixão do pobre no tribunal"* (*Êxodo* XXIII, 3; *Levítico* XIX, 15). Convém, no entanto, como diz Filon de Alexandria (*De Judice*, 4), *"separar a causa em si mesma de toda consideração dos contendores"*.

## IX. O direito é definido como regra e se divide em *direito natural* e *direito voluntário*

1. Há um terceiro significado da palavra direito, segundo o qual o termo é sinônimo da palavra lei [17], tomado no sentido mais amplo e que indica uma regra das ações morais que obrigam a quem é honesto. Achamos que haja obrigação, pois os conselhos e todos os demais preceitos, tendo por objeto o honesto, mas não impondo nenhuma obrigação, não são compreendidos sob o nome de lei ou de direito. Quanto à permissão, não é, propriamente falando, uma ação da lei, mas uma negação da ação, a não ser enquanto não impuser aos outros interferir com qualquer impedimento em relação ao que recebeu a permissão. Dissemos que deveria haver obrigação ao que é honesto e não simplesmente ao que é justo, porque o direito, segundo a idéia que apresentamos aqui, não se limita somente aos deveres da justiça, tal como acabamos de explicá-la, mas abrange ainda o que é objeto das outras virtudes [18]. O que é honesto, contudo, segundo esse direito, é chamado justo, tomando esta palavra em sentido mais amplo.

2. A melhor divisão do direito assim entendido é a que se encontra em Aristóteles [19], segundo a qual há um direito natural e um direito voluntário, que ele chama direito legítimo, conferindo à palavra lei um sentido mais estrito. Às vezes o designa também de direito estabelecido. Encontramos a mesma distinção entre os hebreus que, ao se

[17] Nesse sentido é que Horácio (*Satirae* I, 3,211) diz: *"Deve-se ter presente que as leis foram criadas pelo temor da injustiça."* E em outra obra (*De Arte Poetica*, 122): *"Nega que as leis tenham sido criadas por ele..."* Sobre isso o escoliasta comenta: *"Parece ser menosprezador das leis."*

[18] Encontra-se um exemplo disso numa lei de Zaleucus que infligia uma pena a quem tivesse bebido vinho contra a ordem do médico.

[19] *Ética a Nicômaco* (V, 10).



exprimirem com exatidão, chamam o direito natural de *Mitsvoth* [20], o direito estabelecido de *Khukkim*, termos que os helenistas costumam traduzir como deveres, o primeiro, e mandamentos, o segundo.

## X. Definição do *direito natural*, divisão e distinção das coisas a que se dá esse nome impropriamente

1. O direito natural nos é ditado pela reta razão [21] que nos leva a conhecer que uma ação, dependendo se é ou não conforme à natureza racional, é afetada por deformidade moral ou por necessidade moral e que, em decorrência, Deus, o autor da natureza, a proíbe ou a ordena.

2. Os atos, a propósito dos quais se manifesta essa regra, são, por si mesmos, obrigatórios ou ilícitos e, como tais, são considerados necessariamente ordenados ou proibidos por Deus. Observando-se isso, nota-se que esse direito difere do direito humano e também do direito divino voluntário que não prescreve nem proíbe coisas obrigatórias ou lícitas por si mesmas e por sua própria natureza; ao contrário, torna as coisas ilícitas ao vetá-las e obrigatórias ao ordená-las.

[20] Moisés Maimônides (1135-1204) assim o designa na obra *Guia dos Perplexos* (livro III, cap. XXVI).

[21] Fílon de Alexandria [20? a.C. – 20 d.C.] escreve em seu livro: *"Todo homem bom é livre."* E continua: *"A reta razão é uma lei que não sabe mentir. Não foi escrita para os mortais por esse ou aquele mortal. Não foi desenhada, lei sem vida, sobre folhas ou colunas inanimadas. Ela não teria como se corromper, porquanto foi gravada pela natureza imortal num intelecto imortal."* Quintus Septimius Florens Tertullianus [155-220], em seu livro *De Corona Militis* (6) assim se exprime: *"Perguntas onde está a lei de Deus? Não tens aqui uma lei comum, exposta aos olhos do mundo sobre as tábuas da natureza?"* Segundo Marco Antonino (livro II), *"o fim que todo animal racional deve se propor é de seguir a lei e as normas mais antigas da cidade e da república"*. Acrescente-se ainda uma passagem de Marcus Tullius Cicero [106-43 a.C.) da obra *De Re Publica* (livro III), reproduzida por Caecilius Firmianus Lactantius [séc. IV d.C.) na obra *Divinarum Institutionum* (VI, 8). João Crisóstomo (344-407) tem belas coisas a respeito em *Sobre as Estátuas* (XII e XIII). Não se deve também menosprezar o que diz Tomás de Aquino (*Secunda Secundae*, LVII,2) e Scot (III, *Dist.* 37).

3. É necessário notar, para entender o direito natural, que há certas coisas que atribuímos a esse direito de uma maneira imprópria, mas, segundo a expressão predileta dos escolásticos, por redução, às quais o direito natural não é formalmente contrário. Por isso dissemos há pouco que se tem como justas coisas isentas de injustiça. Às vezes relacionamos também como abuso ao direito natural coisas que a razão pode entender como honestas ou como melhores daquelas que lhe são opostas, muito embora não sejam obrigatórias.

4. Deve-se saber ainda que o direito natural não diz respeito somente às coisas que estão além da vontade dos homens, mas que tem por objeto também muitas coisas que são uma conseqüência de algum ato dessa vontade. Assim é que a propriedade, tal como é vista no momento atual, foi introduzida pela vontade humana. A partir do momento em que foi introduzida, porém, é o próprio direito natural que me diz que é um crime para mim me apoderar, contra tua vontade, daquilo que é o objeto de tua propriedade. Por isso, o jurisconsulto Paulo diz que o roubo é proibido pelo direito natural. Ulpiano [22] diz que é uma ação naturalmente desonesta. Eurípides, nestes versos de Helena [23], que é um ato que desagrada a Deus:

"Deus não pode tolerar a violência, nem quer
que nos tornemos ricos através do roubo,
mas por aquisições honestas.

[22] O imperador Juliano [331-363] diz: *"Segundo a lei que se refere ao conhecimento e ao culto de Deus, há uma lei sagrada e divina por natureza que ordena a se abster sempre e em toda parte do bem de outrem e de não atentar contra ele nem por palavras, por ações, nem por pensamentos secretos."* Cícero diz, em *De Officiis* (livro III), lembrando Crisipo, que *"cada um pode, sem injustiça, procurar sua própria vantagem, mas que é contra o direito tirar dos outros os bens que lhes pertencem"*. Ulpiano: L. 16, Probrum, Dig., De verbo significat.

[23] Eurípides, *Helena* (903-908).



É preciso desprezar a fortuna, se não tiver origem legítima.
O ar é comum a todos os homens, bem como a terra.
A todos é permitido estabelecer nela sua morada,
evitando de se apoderar do que pertence a outrem."

5. O direito natural é tão imutável que não pode ser mudado nem pelo próprio Deus. Por mais imenso que seja o poder de Deus, podemos dizer que há coisas que ele não abrange porque aquelas de que fazemos alusão não podem ser senão enunciadas, mas não possuem nenhum sentido que exprima uma realidade e são contraditórias entre si. Do mesmo modo, portanto, que Deus não poderia fazer com que dois mais dois não fossem quatro, de igual modo ele não pode impedir que aquilo que é essencialmente mau não seja mau. E é exatamente isto que Aristóteles [24] dá a entender quando diz que há certas coisas cujo nome sequer é pronunciado, porquanto já se sabe que são viciadas. Como a essência das coisas, desde que existam e da maneira que existem, não depende de mais nada, assim também as qualidades que são a conseqüência necessária dessa essência. Tal é, pois, a maldade de certas ações comparadas com uma natureza dotada de uma razão sadia. Por isso o próprio Deus não suportaria que o julgássemos segundo esta regra, como podemos verificar em *Gênesis* (XVIII, 25), *Isaías* (V, 3), *Ezequiel* (XVIII, 25), *Jeremias* (II,9), *Miquéias* (VI, 2), *Romanos* (III, 6).

6. Às vezes ocorre, contudo, nos atos a respeito dos quais o direito natural prescreveu algo, uma espécie de mudança que engana os desatentos, pois que na realidade não é o direito natural que muda, sendo imutável, mas é a coisa, a respeito da qual o direito natural estatuiu, que sofre a mudança. Por exemplo, se meu credor me dá quitação do que lhe devo, nada mais sou obrigado a lhe pagar, não porque o direito

[24] Aristóteles, *Ética a Nicômaco* (II, 6).

natural se eximisse de me prescrever de pagar o que devo, mas porque o objeto de minha dívida deixou de existir. Assim é que Arriano diz com razão em Epitecto [25]: "Não basta, para que uma soma em dinheiro seja devida, que tenha sido dada como empréstimo, mas é necessário que a dívida ainda subsista, que não tenha sido extinta." De igual modo, se Deus prescreve imolar alguém, despojá-lo de seus bens, não somente não subsistiria aí homicídio ou roubo lícitos – termos que implicam a idéia de crime –, mas sequer subsistiria homicídio ou roubo, porque esses atos teriam sido praticados por uma ordem de Deus, mestre supremo da vida e dos bens.

7. Há também coisas que são do direito natural, não pura e simplesmente, mas em razão de uma determinada situação. Assim é que, enquanto a propriedade não havia sido ainda introduzida, o uso das coisas em comum era de direito natural e que passamos a ter o direito de adquirir um bem próprio pela força, antes que as leis tivessem sido promulgadas.

## XI. O instinto comum a todos os outros animais e o que é peculiar ao homem não constituem dois tipos de direito

1. A distinção que existe nos livros de direito romano, entre um direito imutável comum aos animais e ao homem (que num sentido mais estrito os jurisconsultos de Roma chamam de direito de natureza) e um direito próprio da humanidade (que os mesmos jurisconsultos designam muitas vezes pelo nome de *jus gentium*) não tem praticamente qualquer uso, pois não há ser, propriamente falando, suscetível de direito, a não ser aquele que se regula por princípios gerais. É o que assinala perfeitamente Hesíodo [26]:

> "A lei foi dada pelo grande Júpiter ao gênero humano.
> Os animais selvagens, os peixes, as aves de altos vôos se tornam pasto uns dos outros. O direito não tem lugar entre eles. A justiça, porém, que é a melhor coisa que existe, é nossa herança." [27]

"Não falamos da existência de uma justiça para os cavalos, para os leões", escreve Cícero no primeiro livro de sua obra *Dos Deveres* [28]. Plutarco, na biografia de Catão o Velho [29], diz também que "não nos servimos naturalmente das leis e da justiça a não ser com relação aos homens". Lactâncio [30] escreve: "Vemos, de fato, que em todos os seres animados desprovidos de razão há uma natureza que cuida de si mesma. Eles prejudicam os outros para se beneficiarem. Não sabem que prejudicar se constitui num mal. O homem, porém, que possui a ciência do bem e do mal, se abstém de prejudicar a outrem, mesmo que

[25] Flavius Arrianus [95?-175] em *Epitectus* (I, 7).

[26] Hesíodo [séc. VIII a.C.] em *Os Trabalhos e os Dias* (276-79).

[27] Decimus Junius Juvenalis [60? -140?], escreve na *Sátira* XV (142-150): *"Por isso é que só nós recebemos do céu essa inteligência que deve ser respeitada, essa razão capaz de se elevar até as coisas divinas, de compreender e de praticar as artes, esse instinto sublime que nos vem do alto e que falta aos brutos curvados para a terra, onde se fixa seu olhar. Nos primeiros dias do mundo, nosso criador, concedeu aos animais somente a vida, ao homem deu uma alma para que uma afeição mútua levasse os homens a se prestarem ajuda, a fim de que, inicialmente dispersos, viessem se reunir em sociedade..."* João Crisóstomo [344-407], comentando o capítulo da Epístola aos Romanos (*Homilia* XIV, 5), diz que não se deve jamais afastar-se das regras do justo e do injusto, mesmo quando se tratar de seres sem alma e que não têm juízo.

[28] Marcus Tullius Cicero [106-43 a.C.], *De Officiis* (I, 16,50).

[29] Plutarco [50? –125?), em *Vidas Paralelas* (*Cato Major*, 339 A).

[30] Caecilius Firmianus Lactantius [séc. IV d.C.], no livro *Divinarum Institutionum* (V, 17,30).

isso reverta em prejuízo próprio." Políbio [31], depois de narrar a origem das primeiras associações humanas, acrescenta que, se alguém tiver cometido alguma injustiça contra seus pais [32] ou seus benfeitores, não poderia ocorrer que os demais não ficassem indignados, dando a razão para tanto: "O gênero humano, diferenciando-se dos outros animais, uma vez que dotado de espírito e de razão, é pouco provável que um ato tão distante da natureza do homem passasse despercebido por este, como aconteceria entre os brutos. Tal ação deveria, sem falta, impressionar seu espírito, tomando o sentido de uma ofensa." [33]

2. Se, por vezes, atribuímos alguma noção de justiça aos brutos [34], o fazemos de modo impróprio e também porque notamos neles alguma sombra e algum vestígio de razão [35]. Por outro lado, que uma ação sobre a qual o direito natural se pronunciou nos seja comum com

[31] Políbio [200 – 125? a.C.], *Histórias* (VI, 6,4).

[32] Pode-se observar um exemplo disso em Cam (*Gênesis* X), onde a pena segue o crime.

[33] João Crisóstomo, na *Homilia* XIII (*Sobre as Estátuas*) observa: *"Somos todos levados naturalmente a assumir os mesmos sentimentos de indignação em que estão imersos aqueles que foram maltratados. Sentimos logo que nos tornamos inimigos dos ofensores, embora não tenhamos sido atingidos de forma alguma pela injúria."* O escoliasta de Horácio (*Sátira* III, livro I) diz que *"nossos sentimentos e nosso espírito se indignam de modo diverso quando ficamos sabendo de um homicídio e quando tomamos conhecimento de um roubo"*.

[34] Caius Plinius Secundus [23-79], em *Naturalis Historia* (VIII, cap. V) diz que foi notada nos elefantes uma espécie de pressentimento de justiça. Conta (no livro X) que uma áspide havia matado seu filhote porque esse havia matado o filho de um homem que o nutria.

[35] Lucius Annaeus Seneca [01 a.C.? – 65 d.C.], no livro *De Ira* (V, 3) diz que os animais não estão sujeitos à ira, mas que possuem somente uma impetuosidade cega que se assemelha a essa paixão. Orígenes [185? – 254?), na obra *Contra Celsum* (IV, 92), observa que os animais não são suscetíveis de vício, mas somente de alguma sombra de vício. Os peripatéticos diziam *"os leões parecem estar irados"*, segundo consta em Porfírio (*De non Esu Animantium*, III, 22).



os outros animais, como a educação dos filhos, ou que nos seja própria a nós, como o culto da divindade, isto nada importa à própria natureza do direito.

## XII. Como se prova o *direito natural*

1. Costuma-se provar de duas maneiras que algo é de direito natural: a priori e a posteriori. Desses dois modos de argumentar, o primeiro é mais abstrato e o segundo, mais popular. Prova-se a priori demonstrando a conveniência ou a inconveniência necessária de uma coisa com a natureza racional e social. Prova-se a posteriori concluindo, se não com uma certeza infalível, ao menos com bastante probabilidade, que uma coisa é de direito natural porque é tida como tal em todas as nações ou entre as que são mais civilizadas. De fato, um efeito universal exige uma causa universal e a causa de semelhante opinião não pode ser outra que o próprio senso que chamamos de senso comum.

2. Há uma frase em Hesíodo [36], elogiada por muitos: "Não é uma opinião inteiramente vã aquela que muitos povos consagram." Heráclito [37], que achava que a opinião comum é o melhor critério da verdade, dizia: "O que comumente parece tal é assegurado." [38] Segundo Aristóteles, "a maior das provas é quando todos concordam com o que

[36] Hesíodo [séc. VIII a.C.] em *Os Trabalhos e os Dias* (763-64).

[37] Heráclito [550? – 480? a.C.] em *Sextus Empir. adversus Mathematicos* (VII, 134).

[38] Aristóteles, em *Ética a Nicômaco* (X, 11), diz: *"O que parece a todos de um mesmo modo é verdadeiramente o que parece e que quem quiser derrubar essa crença nada acrescentaria de mais crível."* Lucius Annaeus Seneca [01 a.C. – 65 d.C.], em *Epistulae ad Lucilium* (81, 31), assim se exprime: *"No meio de tão grande diversidade de opiniões, os homens são unânimes em afirmar que se deve ser reconhecido para com um benfeitor."* Marcus Fabius Quintilianus [30? – 100], em *De Institutione Oratoria* (I, 6,45), afirma: *"O consenso dos sábios cria o costume em questão de linguagem, do mesmo modo que a conformidade de conduta dos homens de bem deve ser considerada como a prática comum em matéria de moral."* Flávio Josefo [37? –100], em *Antigüi-*

dizemos" [39]. Segundo Cícero [40], "o consenso de todas as nações sobre um assunto deve ser considerado como uma lei de natureza". Sêneca [41] diz: "A prova da verdade se encontra no fato que todos tenham sobre a mesma coisa a mesma opinião." Quintiliano [42] diz: "Devemos ter como certo o que é aceito pela opinião comum de todos." Não é sem razão que eu disse "as nações mais civilizadas", pois o mesmo é sublinhado com exatidão por Porfírio [43]: "Há povos selvagens e mesmo desumanos, a respeito dos quais juízes sensatos não devem tirar conseqüências para se indispor contra a natureza humana." [44] Andrônico de Rodes diz que "para os homens dotados de um espírito justo e sadio,

*dades Judaicas* (XVI, 6,8), escreve: *"Não há nação que tenha os mesmos costumes em toda a extensão de seu território. Cada cidade pode ter muitas vezes costumes diferentes das outras. A justiça, porém, convém a todos os homens igualmente e é útil tanto aos bárbaros quanto aos gregos. Nossas leis seguem exatamente as normas dessa justiça, de modo que, se as observarmos religiosamente, podem nos inspirar sentimentos de benevolência e de afeto para com todos os homens. É tudo o que se pode pedir. Os outros povos não devem considerá-las como se fossem contrárias a eles, por causa da diversidade que existe entre seus costumes e nossas leis. Ao contrário, seria conveniente verificar se essas leis preservam a virtude e a probidade, pois a isso todos os homens estão interessados, sendo que só isso é também suficiente para proteger a vida dos homens."* Quintus Septimius Florens Tertullianus [155-220?], na obra *De Praescriptione Haereticorum* (28), diz que *"quando uma coisa é igualmente acatada por grande número de pessoas, não é um erro, mas uma tradição".*

[39] Aristóteles, *Eudem.* (I, 6).

[40] Marcus Tullius Cicero [106-43 a.C.], *Tusculanae Disputationes* (13, 30).

[41] Lucius Annaeus Seneca [01 a.C. – 65 d.C.], em *Epistulae ad Lucilium* (117, 6)

[42] Marcus Fabius Quintilianus [30? – 100], em *De Institutione Oratoria* (V,10,12),

[43] Porfírio, *De non Esu Animantium* (IV, 21).

[44] Justino [100? – 165], na obra *Colloquium cum Tryphone*, escreve: *"Excetuam-se aqueles que, possuídos por espíritos impuros e corrompidos por má educação, maus costumes e leis injustas, sufocaram as idéias naturais."* Filon de Alexandria, em *Omnem Bonum esse Liberum* (7), diz: *"Pode-se ficar com razão maravilhado que tais pessoas sejam de tal modo cegas que não percebem certas propriedades das coisas de tão grande clareza."* João Crisóstomo [344-407], em seu discurso sobre a divindade de Cristo, recomenda não recorrer ao julgamento daqueles que têm o espírito pervertido.



o direito que chamamos de direito da natureza é imutável. Se indivíduos de espírito doentio ou esquisito pensam de outra forma, isto não importa. Com efeito, aquele que afirma que o mel é doce não mente só porque os doentios não acreditam que o seja." Esta passagem de Plutarco [45] em *Vida de Pompeu* não se afasta desses princípios: "Nenhum homem é ou foi por sua natureza um animal selvagem ou insociável, mas ele se torna cruel a partir do momento em que adquiriu maus hábitos contra as regras da natureza. Através de hábitos contrários, por uma mudança de vida e de lugar, ele retorna novamente à mansidão." Aristóteles faz a seguinte descrição do homem, partindo das qualidades que lhe são próprias: "O homem é um animal manso por sua própria natureza." [46] O mesmo filósofo diz em outra passagem: "Para julgar o que é natural, é necessário examinar as coisas que se comportam convenientemente segundo a natureza e não aquelas que são corrompidas."

## XIII. Divisão do *direito voluntário* em *direito humano* e *direito divino*

Dissemos que a outra espécie de direito é o direito voluntário que tem sua origem na vontade. Ele é humano ou divino.

[45] Plutarco [50-125?], em *Vidas Paralelas* (*Vita Pompeii*, 633 D)

[46] João Crisóstomo, na *Homilia XI* (4 – *De Statuis*), diz a mesma coisa. Filon de Alexandria (*De Decalogo*) explica isso mais detalhadamente: *"A natureza, ao produzir o homem, o mais manso de todos os animais, o tornou apto e disposto a viver com seus semelhantes. Ela o enviou à concórdia e à sociedade, dando-lhe também a linguagem que serve para formar a união dos espíritos e a harmonia dos costumes."* O mesmo filósofo (*De Mundi Immortalitate*, 7) diz: *"O homem é o mais manso dos animais porque a natureza lhe deu graciosamente a faculdade de falar, com a qual os impulsos mais desenfreados são apaziguados como que por encanto."*

## XIV. O *direito humano* se divide em *direito civil*, em *direito menos amplo que o civil*, em *direito mais amplo que o civil ou jus gentium*. Explicação desse direito e como se prova.

1. Começaremos pelo direito humano porque foi o mais conhecido pela maioria dos homens. Este direito é, pois, civil ou mais amplo que civil ou mais restrito que o civil. O direito civil é aquele que emana do poder civil. O poder civil é o que está à frente do Estado. O Estado é uma união perfeita de homens livres associados para gozar da proteção das leis e para sua utilidade comum. O direito mais restrito que o civil e que não emana do poder civil, ainda que lhe seja submisso, é de diferentes espécies. Compreende as ordens de um pai, aquelas de um mestre e outras similares. O direito mais amplo é o *jus gentium*, isto é, aquele que recebeu sua força obrigatória da vontade de todas as nações ou de grande número delas [47]. Acrescentei "de grande número" porque, à exceção do direito natural, que costumamos chamá-lo também *jus gentium* (direito das gentes), não encontramos praticamente direito que seja comum a todas as nações. Mais ainda, muitas vezes num ponto do universo, há um tipo de *jus gentium* que não existe em outro lugar, como o da catividade e o de *postlimínio*, como o descrevemos oportunamente.

2. Este direito das gentes se prova da mesma maneira que o direito civil não escrito, por um uso continuado e pelo testemunho daqueles que se conhecem. De fato, ele é, como bem o faz notar Dion Crisóstomo [48], "obra do tempo e do uso". Por isso, de grande préstimo nos foram outros ilustres estudiosos que compilaram anais a respeito.

[47] Vasquez, II, *Controvers.*, IV, 4.

[48] Dion Crisóstomo ou Dion de Prousa (30-117), *Orat.* (76).



## XV. O direito divino se divide em *direito universal* e em *direito específico* para um só povo

1. Compreendemos de modo suficiente, através dos próprios termos que o definem, o que seja o direito voluntário divino. É aquele que tem sua origem na vontade de Deus. Isso é que o distingue do direito natural, que podemos chamar também direito divino, como já dissemos. A propósito desse direito podemos colocar o que Anaxarco [49] dizia de uma maneira por demais geral que Deus não ordena tal coisa porque é justa, mas é justa, ou seja, obrigatória, porque Deus a quis.

2. Esse direito foi dado ao gênero humano ou a um só povo. Encontramos três momentos em que foi dado por Deus ao gênero humano: primeiramente, após a criação do homem; uma segunda vez, quando da renovação da espécie humana após o dilúvio; em último lugar, no momento da mais grandiosa reparação que foi realizada por Cristo. Esses três tipos de leis divinas obrigam, sem dúvida alguma, a todos os homens, a partir do momento em que delas tenham tomado conhecimento de modo suficiente.

## XVI. Os estrangeiros nunca foram submetidos ao direito dos hebreus

1. Dentre todos os povos, há um somente ao qual Deus se dignou conceder leis em particular, ou seja, o povo hebreu, ao qual Moisés se dirige nesses termos (*Deuteronômio* IV, 7): "Existe nação tão poderosa que tenha tido deuses tão favoráveis, quanto tem sido o Senhor, nosso Deus, a todos os votos que a ele elevamos? Existe nação tão poderosa que possua instituições e leis justas como o é, em seu conjunto, esta lei que hoje promulgo diante de vós?" O salmista diz (*Salmo* CXLVII): "Deus

[49] Plutarco [50-125?], *Vidas Paralelas* (*Vida de Alexandre*, 695 A).

dá a conhecer sua palavra a Jacó, suas instituições e suas leis a Israel. Não agiu assim com nenhuma outra nação; por isso, elas não conheceram estas leis."

2. Não se deve duvidar do erro em que se encontram aqueles dentre os judeus [entre os quais Trifão em sua disputa com Justino] que pensam que mesmo os estrangeiros, se quisessem ser salvos, deveriam submeter-se ao jugo da lei hebraica. De fato, uma lei não obriga aqueles aos quais não foi dada. Ora, esta lei afirma claramente a quem ela foi dada, dizendo: "Escuta, Israel!" Em toda parte se afirma que a aliança foi celebrada com os hebreus, que Deus os escolheu para se tornar o povo dele. A verdade deste ponto é reconhecida por Moisés Maimônides [50] que o prova, através de uma passagem do *Deuteronômio* (XXXIII, 4).

3. Mais ainda, sempre houve entre os hebreus homens de origem estrangeira, "piedosos e tementes a Deus", como os designa a siro-fenícia (*Mateus* XV, 22), como Cornélio (*Atos* X, 2) "que era incluído entre os gregos religiosos", ou segundo escritos hebraicos, eram incluídos entre os que costumavam designar de "os virtuosos das nações", como se lê no livro *De Rege* do Talmud [51]. São esses que são chamados na lei de "filhos do estrangeiro" (*Levítico* XXII, 25), "estrangeiros incircuncisos" (*Levítico* XXV, 47), onde o caldeu é chamado "habitante incircunciso" [52]. Eles eram obrigados, como o narram os próprios doutores hebreus,

[50] Moisés Maimônides (1135-1204) é dessa opinião e usa o texto do Deuteronômio (XXXIII, 4) para comprová-la.

[51] Com o título de *De Synedrio* (cap. XI).

[52] Deles trata também *Êxodo* (XII, 45). Esse estrangeiro é distinto do prosélito, isto é, do estrangeiro que foi circuncidado, como o assinala a passagem de *Números* (IX, 14). Moisés Maimônides fala muito desses piedosos incircuncisos no livro sobre a *Idolatria* (cap. X, 6). Assinala também em outros escritos (*Commentarium ad Misnaioth*) que essas pessoas piedosas, embora pagãs, terão parte nos bens do século futuro. João Crisóstomo, nos comentários ao



a observar as leis dadas a Adão e a Noé. Deviam se abster dos ídolos, do sangue e de outras coisas que relembraremos mais adiante em outro item, embora seus deveres não fossem os mesmos previstos pelas leis específicas para os israelitas. Por isso, embora fosse proibido aos hebreus comer carne de animal morto de morte natural, isso era lícito para os estrangeiros que viviam no meio dos hebreus (*Deuteronômio* XIV, 21). Havia exceção somente para alguns casos em que certas leis previam de modo específico que os habitantes estrangeiros as observassem como os autóctones.

4. Foi permitido também aos estrangeiros que vinham de fora e que não eram submissos às instituições hebraicas adorar a Deus e lhe oferecer vítimas no templo de Jerusalém, mantendo-se, contudo, num local específico [53] e separado do recinto consagrado aos israelitas (*III Reis* VIII, 41, 11; *II Macabeus* III, 35; *João* XII, 20; *Atos* VIII, 27). Eliseu [54] jamais deu a entender a Naaman da Síria, nem Jonas aos

capítulo II da Epístola aos Romanos, diz a respeito: *"De que judeu e de que gregos se trata aqui? Daqueles que viviam antes da vinda de Cristo, pois o discurso do apóstolo não chegou ainda ao tempo da graça."* E acrescenta: *"Os gregos de que fala o apóstolo não são idólatras, mas pessoas que temiam a Deus, pessoas que seguiam a razão natural, mesmo que não observassem as cerimônias judaicas, praticavam tudo o que a piedade exige."* Como exemplos, relembra Melquisedec, Jó, os ninivitas e Cornélio e logo continua (*Homilia* VI, 4): *"Por grego, deve-se entender não um idólatra, mas um homem piedoso, virtuoso e que somente não se submete aos rituais da lei."* Segue as mesmas idéias, explicando: *"Com relação aos que estão sem lei, agi como se eu mesmo estivesse sem lei."* No discurso XII, *De Statuis* (*Homilia* XII, 5), diz: *"O apóstolo não entende pela palavra grego um idólatra, mas um homem que adora um só Deus, sem contudo estar sujeito aos ritos judaicos, como o sábado, a circuncisão, os diversos tipos de purificação, mas que, por outro lado, se mostra em sua conduta apegado ao estudo da sabedoria e da piedade."*

[53] Ver Flávio Josefo, no local em que trata da história do templo de Salomão (*Antigüidades Judaicas*, VIII, 4,3).

[54] Encontra-se reflexão semelhante em Hilário, sobre *Mateus* XII.

ninivitas, nem Daniel a Nabucodonosor, nem os outros profetas ao se dirigirem aos habitantes de Tiro, aos moabitas, aos egípcios, que era necessário acatar a lei de Moisés para se salvar.

5. O que eu disse sobre a legislação de Moisés em geral, digo-o também da circuncisão que servia como introdução à lei. Há uma só diferença, isto é, somente os israelitas estavam submetidos à lei de Moisés, enquanto que a obrigação da circuncisão havia sido imposta a toda a posteridade de Abraão. É por isso que lemos na história dos hebreus e dos gregos que os idumeus haviam sido coagidos pelos judeus a se circuncidar. Por isso é verossímil que os povos, fora dos israelitas, que se circuncidavam [e houve vários, mencionados por Heródoto, Estrabão, Fílon, Justino, Orígenes, Clemente de Alexandria, Epifânio, Jerônimo [55]) eram descendentes de Ismael, de Esaú ou da posteridade de Cetura [56].

6. Quanto a todos os outros, esta passagem de São Paulo (*Romanos* II, 14) se aplicaria a eles: "Quando as nações que não têm lei seguem a própria natureza [57] (isto é, os costumes que remontam a essa fonte original, a não ser que se prefira relacionar esta palavra *natureza* ao que precede, a fim de opor os gentios aos judeus, a quem desde seu

[55] Pode-se acrescentar Teodoreto.

[56] Aqueles etíopes que Heródoto enumera entre os povos circuncisos parecem ter sua origem em alguns dos descendentes de Cetura. Epifânio os chama de homeritas.

[57] João Crisóstomo [344-407], comentando a Epístola aos Romanos (*Homilia* V, 5), diz: *"Por raciocínios naturais."* Logo depois acrescenta: *"Admirável é que não necessitam da lei, pois a consciência e o uso da razão lhes bastam."* Quintus Septimius Florens Tertullianus [144-220?], na obra *Adversus Judaeos* (2), escreve: *"Antes da lei de Moisés, gravada nas tábuas de pedra, havia uma lei não escrita que se podia conhecer naturalmente e que os patriarcas observavam."* Pode-se referir aqui o pensamento de Isócrates [436-338 a.C.): *"Aqueles que almejam ter uma boa república não devem encher os pórticos de leis escritas, mas devem antes gravar as máximas da justiça nos espíritos"* (*Aeropag.* 16).



nascimento se transmitia uma noção da lei), quando fazem naturalmente as coisas que a lei manda, os membros dessas nações, por não terem lei, eles mesmos são a lei. Desse modo, mostram que o objeto da lei está escrito em seu espírito, enquanto sua consciência lhes dá ao mesmo tempo testemunho e seus pensamentos os acusam ou os defendem de acordo com as circunstâncias." E esta outra passagem do mesmo apóstolo (*Romanos* II, 26): "Se o prepúcio, isto é, o homem incircunciso, observa o que a lei manda, seu prepúcio não poderia ser considerado como uma circuncisão?" É com razão, portanto, que na história de Josefo [58], o judeu Ananias ensinava a Izate Adiabeno (chamado Ezate por Tácito [59]) que, mesmo sem circuncisão se podia servir dignamente a Deus e torná-lo propício [60]. Muitos estrangeiros se submeteram à circuncisão, submetendo-se através dela à lei [como o explica São Paulo aos *Gálatas* V, 3], e o fizeram, em parte para adquirir o direito de cidadania, pois os prosélitos que os hebreus chamavam de "os hóspedes da justiça" gozavam de direitos iguais aos dos israelitas [61] (*Números* XV), em parte para participar das promessas [62] que não eram comuns ao gênero humano, mas específicas para o povo hebraico. Não nego, contudo, que no decorrer dos séculos seguintes alguns tivessem sido convencidos pela falsa opinião que fora do judaísmo não havia salvação.

[58] Flávio Josefo [37?-100?], em *Antigüidades Judaicas* (livro XX, cap. II, 4).

[59] Caius Cornelius Tacitus [55-120], em *Annales* (XII, 14).

[60] Trifão, abrandando seu rigor, assim se dirige a Justino: *"Se tivesses perseverado nessa filosofia, poderias conservar um resto de esperança de um estado melhor."* (*Colloquium cum Tryphone*, 8).

[61] Justino [100?-165?] diz: *"O prosélito circuncidado se agregou ao povo, tornando-se igual ao israelita"* (*Colloquium cum Tryphone*, 123).

[62] Por isso é que eram admitidos a participar das cerimônias da Páscoa.

7. Disso concluímos que nenhuma parte da lei hebraica, uma vez que é propriamente uma lei, nos obriga, porquanto toda obrigação, fora a que impõe o direito natural, emana da vontade daquele que faz a lei. Não há indício, através do qual se possa depreender, que Deus quisesse que outros, à exceção dos israelitas, fossem submetidos a essa lei. Não há nada a provar, no que nos diz respeito, que jamais tenha sido ab-rogada, pois não subsistia com relação a indivíduos que ela jamais tinha obrigado. Com relação aos israelitas, não ficaram mais submetidos a ela, quanto ao rito na verdade, logo após a promulgação da lei do Evangelho, o que foi claramente revelado ao príncipe dos apóstolos (*Atos* X, 15). Ela foi ab-rogada para o resto depois que o povo judeu, pela ruína e destruição completa de sua cidade, cessou de formar um povo, sem esperança de se reconstituir como nação.

8. Quanto a nós, estranhos à nação judia, o que ganhamos com a vinda de Cristo não foi o fato de nos termos livrado da lei de Moisés, mas de nos apoiar numa aliança formal, uma vez que não tínhamos antes senão uma esperança confusa na bondade de Deus, por um lado e, por outro, formar uma mesma Igreja com os hebreus, filhos dos patriarcas, desde que sua lei que nos separava deles como por uma barreira, foi abolida (*Efésios* II, 14).

## XVII. Que provas os cristãos podem extrair da lei dos hebreus e de que maneira?

1. Uma vez que a lei de Moisés não pode criar para nós uma obrigação direta, como já demonstramos, vejamos se ela não tem alguma utilidade tanto com relação a este tratado do direito da guerra como por outras questões similares. De fato, é muito importante tomar conhecimento disso.



2. A lei hebraica nos faz ver primeiramente que o que é prescrito não é contrário ao direito natural. De fato, o direito de natureza, como o dissemos anteriormente, sendo perpétuo e imutável, não é possível que Deus, que nunca é injusto, tenha podido ordenar alguma coisa contrária a esse direito. Acrescente-se a isso que a lei de Moisés é chamada sem mancha e reta (*Salmo* XIX; na *Vulgata*, XVIII, 8) e que o apóstolo Paulo a classifica de santa, justa, boa (*Romanos* VII, 12).

Falo dos preceitos, pois a respeito do que ela permite é necessário fazer distinções mais aprofundadas. A permissão que a lei concede (não se trata aqui daquela que é puramente de fato e que implica somente numa remoção de impedimento) é, de fato, plena, quando confere o direito de fazer qualquer coisa com total liberdade; é menos plena quando concede simplesmente a impunidade perante os homens e a faculdade de agir sem que seja permitido a ninguém colocar impedimento. Depreende-se da primeira espécie de permissão, bem como de disposições imperativas, que a lei não é contrária ao direito natural naquilo sobre que se pronuncia. Não é diverso no que concerne à permissão da segunda espécie [63]. Acontece raramente, porém, que se possa tirar esta conseqüência, pois os termos que exprimem a permissão sendo equívocos, é mais conveniente recorrer aos princípios do direito natural para descobrir de que tipo de permissão se trata, do que tentar argumentar sobre a qualidade da permissão relacionada aos princípios do direito de natureza.

3. Outra observação muito próxima à primeira trata, se é permitido agora aos que possuem o soberano poder entre os cristãos, de promulgar leis de mesmo teor daquelas dadas por Moisés. Excetuando-se naturalmente as leis cujo objeto se relacionaria aos tempos em que Cristo era esperado e quando o Evangelho não havia ainda sido revelado ou aquelas sobre as quais o próprio Jesus Cristo teria ordenado o con-

[63] Ver João Crisóstomo [344-407], no final do capítulo VII do comentário à Epístola aos Romanos (*Homilia* XIII, 4).

trário, seja em geral, seja em casos específicos. Fora desses três casos, não podemos imaginar outra causa pela qual não fosse mais permitido agora prescrever o que outrora a lei de Moisés havia estabelecido.

4. Um terceira observação é que todas as disposições da lei de Moisés relativas às virtudes que Cristo exige de seus discípulos são também aplicáveis atualmente aos cristãos, e mesmo podendo ser submetidos a algo mais [64]. Esta observação repousa sobre o fato de as virtudes exigidas dos cristãos, como a humildade, a paciência, a caridade, lhes são impostas num grau mais elevado do que na época da lei hebraica [65]. E isso com razão, pois as promessas celestiais são bem mais claras no Evangelho. Por esta razão é que se diz, com relação à antiga lei, comparada com o Evangelho, que era imperfeita, que não era isenta de defeito (*Hebreus* VII, 19; VIII, 7). Por esta razão se diz de Cristo que ele é o fim da lei (*Romanos* X, 4) e da lei que é um guia que conduz pela mão a Jesus Cristo (*Gálatas* III, 24). Assim, a antiga lei do sábado e aquelas referentes ao dízimo [66] mostram que os cristãos são obrigados a dedicar ao menos a sétima parte de seu tempo ao culto divino e nada menos que a décima parte de seus frutos para a manutenção daqueles que se ocupam das coisas sagradas ou para outros usos piedosos similares.

[64] Quintus Septimius Florens Tertullianus [155-220?], na obra *De Pudicitia* (6), diz: *"A liberdade cristã não investiu contra a inocência. A lei da piedade, da verdade, da fidelidade, da castidade, da justiça, da misericórdia, da benevolência, do pudor permanece intacta."*

[65] João Crisóstomo, em *De Virginitate* (XCIV), escreve: *"Deve-se mostrar agora mais virtude, porquanto houve agora uma grande efusão da graça do espírito e também porque a vinda de Cristo é uma rica fonte de dons."* O mesmo autor reproduz pensamentos similares no discurso em que trata dos vícios que provêm da negligência, quando discursa sobre o jejum (III), sobre a Epístola aos Romanos (VI, 14 e VII, 5), na *Homilia III* (4) e na *Homilia XII* (4). Acrescente-se a isso o que diz Irineu [130?-202?], na obra *Contra Haereses* (livro IV, cap. XXVI). O autor de *Synopsis Sacrae Scripturae*, que se encontra entre as obras de Atanásio [295?-373], ao falar do cap. V de Mateus, diz que *"Cristo torna mais enérgicos os mandamentos da lei"*.

[66] Essa lei é aplicada de igual modo aos cristãos por Irineu (*Adversus Haereses*, livro IV, cap. XXXIV) e por João Crisóstomo, no final do comentário da primeira Epístola aos Coríntios (*Homilia XLIII*, 4) e do comentário da passagem II, 10 da Epístola aos Efésios (*Homilia IV*, 3).

# II

# SE ÀS VEZES A GUERRA PODE SER JUSTA

## Sumário

*I. Prova-se por diversas razões que o direito de natureza não é contrário à guerra.*

*II. Pela história.*

*III. Pelo consenso.*

*IV. Prova-se que o* jus gentium *(direito das gentes) não se opõe à guerra.*

*V. Demonstra-se que o direito divino voluntário, antes da época do Evangelho, não se opõe à guerra e resolvem-se objeções feitas a respeito.*

*VI. Observações preliminares para definir se a guerra é contrária à lei do Evangelho.*

*VII. Argumentos para a negação, tirados das sagradas escrituras.*

*VIII. Solução dos argumentos tirados das sagradas escrituras para sustentar a afirmação.*

*IX. Examina-se o consenso dos antigos cristãos a respeito.*

*X. A opinião contrária é confirmada pela autoridade pública da Igreja, o consenso geral e o costume das épocas.*



## I. Prova-se por diversas razões que o direito de natureza não é contrário à guerra

1. Após ter visto as fontes do direito, vamos à primeira e mais genérica das questões, a de saber se há alguma guerra que seja justa ou se às vezes é lícito fazer guerra. Esta mesma questão, como as outras que se seguirem, deve ser examinada, primeiramente, sob o ponto de vista do direito natural. Marcus Tullius Cicero, tanto no terceiro livro de seu tratado *De Finibus* [1], quanto em outras passagens, diz com erudição, seguindo as obras dos estóicos, que há alguns princípios naturais primitivos (primeiros por natureza, segundo os gregos) e alguns outros secundários, mas que devem ser preferidos aos princípios primitivos. Ele chama princípios primitivos aqueles pelos quais todo animal, desde o momento de seu nascimento, se torna caro a si mesmo, é levado a se conservar, a amar seu estado e tudo o que tende a mantê-lo, têm horror à destruição e a todas as coisas que parecem capazes de eliminá-lo. Disso decorre, diz ele, que não há ninguém que não gostaria de ter à disposição a possibilidade de escolha, de ter todas as partes de seu corpo bem dispostas e inteiras, antes de tê-las mutiladas ou disformes. O primeiro dever é, pois, o de se conservar no estado em que a natureza nos colocou, de reter o que é conforme à natureza e de repudiar as coisas que lhe são contrárias.

2. Cícero coloca em segundo lugar a noção da conveniência das coisas com a razão [2] que é de uma natureza superior à do corpo. Esta conveniência, cujo propósito é o que é honesto, deve ser preferida às

[1] Marcus Tullius Cicero [106-43 a.C.], *De Finibus* (III, 5,17).

[2] Lucius Annaeus Seneca [01? a.C.– 65 d.C.), em *Epistulae ad Lucilium* (CXXIV, 11) diz: *"Do mesmo modo que toda natureza não mostra o que faz seu bem a não ser quando chegou ao ponto de perfeição que lhe convém, assim também o bem do homem não se encontra no homem, a não ser quando a razão nele é perfeita."*

coisas em que se privilegia o único desejo do apetite natural, porquanto ainda que as primeiras impressões nos reconduzam à reta razão, a reta razão deve ser mais cara a nós do que as coisas pelas quais aspiramos [3]. Essa verdade, sendo constante e tendo em favor dela o consenso de todos aqueles que tem o juízo são, sem que haja necessidade de qualquer outra demonstração, segue-se que sempre que se trate de examinar o que é de direito natural é preciso primeiramente ver o que convém a essas primeiras impressões da natureza e passar, em seguida, ao que, embora tenha nascido depois, é contudo melhor e deve ser não somente abraçado, se o tivermos, mas ainda ser procurado de todas as maneiras.

3. Em vista da diversidade da matéria, o que chamamos de honesto consiste, algumas vezes, num ponto por assim dizer indivisível, de modo que por pouco que alguém se afaste dele, se inclina para o vício. Outras vezes abrange um raio mais amplo, de maneira que se nos conformarmos com ele, fazemos algo de louvável, mas que podemos, sem risco de cometer algo de desonesto, não nos conformar com ele ou mesmo agir de outro modo totalmente diverso. É aproximadamente a mesma coisa que subsiste entre o ser e o não-ser que comporta uma brusca transição, enquanto que entre as coisas que se opõem entre si de outra maneira, como o branco e o preto, encontramos um meio que pende para os dois extremos ou que deles se afasta de modo idêntico. É este último ponto de vista do honesto que é sobretudo o objeto de preocupação das leis tanto divinas quanto humanas, cuja finalidade é a de tor-

[3] Sêneca (*Epistula LXXVI*) escreve: *"O que há de melhor em cada ser é aquilo para que foi destinado pela natureza e que determina sua própria excelência. Que haveria de tal monta no homem? É a razão."* Ver também *Epistula* CXXI e *Epistula* CXXIV. Decimus Junius Juvenalis [60-140?], em *Satyrae* (XV, 106-08), diz: *"Zenon nos dá preceitos melhores. Não nos permite empregar sem distinção todos os meios para conservar a vida."*



nar até obrigatórias as coisas que, por sua natureza, não eram senão louváveis. Já dissemos, porém, que ao examinarmos o que é de direito natural procuramos saber se tal ou qual coisa pode ser feita sem injustiça. E ainda, que por injustiça entendemos o que está em oposição absoluta com a natureza racional e social.

4. Entre os princípios naturais primitivos não há um sequer que seja contrário à guerra. Mais ainda, eles são antes favoráveis, pois que sendo o objetivo da guerra assegurar a conservação da vida e do corpo, conservar ou adquirir as coisas úteis à existência, este objetivo está em perfeita harmonia com os princípios primeiros da natureza. Se for necessário empregar a violência em vista desses resultados, nada há que se oponha a esses princípios primitivos, porquanto a natureza dotou cada animal de forças físicas que possam lhe bastar para se defender e para providenciar o de que tenha necessidade. Xenofonte [4] diz: "Todas as espécies de animais conhecem algum modo de combater que aprenderam da própria natureza." Num fragmento de *Halieutica* [5] se pode ler: "Todos os animais pressentem seu inimigo e os recursos de que dispõem para resistir. Eles conhecem a força e a maneira de se servir das armas de que estão munidos." Horácio havia dito [6]: "O lobo ataca com os dentes, o touro com os chifres. Quem lhes ensinou isso, senão o instinto?" Lucrécio [7] vai mais longe: "Todo animal tem um pressentimento dos meios de combate dos quais pode se servir. O bezerro sente seus chifres antes que tenham surgido em sua testa, encolerizado bate

[4] Xenofonte [430-355?], em *Cyropaedia* (II, 3,9).

[5] Publius Ovidius Naso [43 a.C.-18 d.C.], *Halieutica* (7-9).

[6] Quintus Horatius Flaccus [65-08 a.C.], em *Satirae* (II, 1,52).

[7] Tullius Lucretius Carus [98-55 a.C.], *De Natura Rerum* (V, 1033-35).

com eles e se lança para a frente quando irritado." [8] O mesmo pensamento é assim expresso por Galeno: "Vemos todo animal usar o que tem de mais forte para se defender. O bezerro ameaça com sua cabeça, mesmo que os chifres não tenham ainda crescido; o potro, que ainda não tem os cascos firmes, dá coices e o filhote de cachorro tenta morder com seus dentes que ainda não têm firmeza." O homem, diz ainda Galeno (*De usu partium*, I), é um animal nascido para a paz e para a guerra. Não está munido de armas naturais, mas possui mãos aptas para prepará-las e manuseá-las. Vemos que, de modo espontâneo e sem ter aprendido de ninguém, as crianças se servem de suas mãos à guisa de armas [9]. Aristóteles (*De Partibus Animalium*, livro IV, cap. 10) diz que a mão do homem lhe serve de maça, espada, de qualquer tipo de arma, porque tudo pode agarrar e segurar com a mão.

5. Quanto à reta razão e à natureza da sociedade, que devem ser estudadas em segundo lugar sem lhes diminuir a preferência, não vetam todo o emprego da força, mas somente as vias de fato que se opõem

[8] Marcus Valerius Martialis [40-104], em seus epigramas (III, 58,11), diz: *"O jovem veado sente pruridos para o combate com sua fronte inofensiva."* Porfírio [234-305?], em *De non Esu Animalium* (III, 9), escreve: *"Cada animal conhece nele mesmo a parte fraca ou forte, toma precauções com a primeira e se serve da segunda. A pantera usa os dentes, o leão as garras e os dentes, o cavalo o casco e o boi os chifres."* João Crisóstomo [344-407], em *De Statuis* (*Homilia XI*, 4), diz: *"Os animais privados de razão carregam com eles suas armas em seu próprio corpo. O boi tem seus chifres, o javali seus dentes, o leão suas garras. A mim, porém, Deus me deu armas que colocou fora de meu corpo, mostrando com isso que o homem é um animal social e que não devo fazer uso dessas armas o tempo todo. Ora tomo meu dardo, ora o largo. Para que seja mais livre, mais desimpedido e que não seja obrigado a carregar minhas armas comigo, fez de modo que elas estejam separadas de meu corpo."* Estas últimas palavras concordam perfeitamente com a passagem de Galeno, citada no texto.

[9] Cassiodoro [Flavius Magnus Aurelius Cassiodorus, 490-580?], em *De Anima* (9), diz: *"O corpo do homem, sendo feito de tal modo que não possui chifres para se defender e que não o pode fazer com seus dentes, nem se subtrair pela fuga, como os outros animais, a natureza lhe deu um peito robusto e braços, a fim de que pudesse rechaçar com a mão o ataque de que fosse alvo e opor seu corpo como um escudo."*



à vida social, ou seja, que atentam contra o direito de outrem. De fato, o objetivo da sociedade é que cada um se mantenha naquilo que lhe pertence, como efeito de um concurso comum e da reunião das forças de todos. É fácil entender que não seria assim, mesmo que o direito que ora chamamos "propriedade" não tivesse sido criado, pois a vida, o corpo, a liberdade teriam sido sempre bens próprios de cada um, contra os quais não se poderia atentar sem injustiça. Assim é que o primeiro ocupante teria tido o direito de se servir das coisas comuns no limite de suas necessidades e aquele que o tivesse despojado desse direito se teria tornado culpado de injustiça com relação a ele. Hoje, porém, que a propriedade recebeu da lei ou de um costume uma existência própria e distinta, isso se tornou bem mais fácil de entender. Eu expressaria essa idéia servindo-me das palavras de Cícero [10]: "Assim, se cada um de nossos membros tivesse a faculdade de pensar, se ele julgasse estar agindo corretamente ao tirar a saúde do membro vizinho, todo o corpo se enfraqueceria e necessariamente pereceria. Assim também, se cada um de nós se apoderasse do bem dos outros e tirasse de cada um o que poderia resultar em proveito próprio, a sociedade dos homens, a vida em comum necessariamente se subverteriam. É certamente permitido aspirar em ter para si mesmo as coisas que se relacionam com o entretenimento da vida, do que vê-las serem adquiridas por outros, uma vez que a natureza não se opõe a isso. O que, porém, ela não pode tolerar é que aumentemos nossos meios de vida, nosso patrimônio, nossas riquezas, despojando delas os outros."

6. Não é, portanto, agir contra a natureza da sociedade zelar e prover para os próprios interesses, sob a condição de que o direito do outro não seja atingido. Em decorrência, o emprego da força, quando não viola o direito dos outros, não é injusto. Cícero [11] formulou assim

[10] Marcus Tullius Cicero [106-43 a.C.], *De Officiis* (III, 5,22).

[11] Marcus Tullius Cicero [106-43 a.C.], *De Officiis* (I, 2,34).

este pensamento: "Como há duas maneiras de resolver uma controvérsia, uma pela troca de argumentação e outra pelo emprego da força, e como a primeira é própria dos homens e a segunda dos brutos, convém recorrer à segunda somente quando não se pode fazer uso da primeira." Em outro local [12], o mesmo autor diz: "O que se pode fazer contra a força sem a força?" Em Ulpiano [13] se pode ler: "Cassius escreveu que é permitido repelir a violência pela violência, pois é a natureza que concede esse direito e que por isso é lícito repelir armas com armas." Ovídio [14] havia dito que "as leis permitem tomar em armas contra os que estão armados".

## II. Prova-se pela história

1. Ao dizermos que toda guerra não é contrária ao direito natural, isso pode ser provado melhor ainda por meio da história sagrada. De fato Abraão, tomou em armas com seus servos e aliados e conseguiu vencer os quatro reis que haviam saqueado Sodoma; essa conduta foi aprovada por Deus, por meio de seu sacerdote Melquisedec que se dirigiu a Abraão nesses termos: "Louvado seja o Deus Altíssimo que entregou teus inimigos em tuas mãos" (*Gênesis* XIV, 20). Abraão tinha tomado em armas, como se depreende da história, sem uma ordem específica de Deus. Ele se julgava autorizado a agir dessa forma de acordo com o direito natural, esse mesmo homem que não era somente extraordinariamente santo, mas ainda muito esclarecido, segundo o próprio testemunho dos estrangeiros Berosus [15] e Orfeu [16]. Eu não invoca-

[12] Marcus Tullius Cicero [106-43 a.C.], *Epistulae* (XIII, 3).
[13] Domitius Ulpianus [? –228], *Digesta* (XLIII, 16)
[14] Publius Ovidius Naso [43 a.C.-18 d.C.], *Ars Amatoria* (III, 492).
[15] Flávio Josefo [37-100?], *Antigüidades Judaicas* (I, 7,2).
[16] Clemente de Alexandria [150-215?], em *Stromata* (V, 10,124).



ria a história dos sete povos que Deus entregou aos israelitas para os destruir, pois havia uma ordem especial que vinha de Deus para exterminar os povos que se haviam tornado culpados dos maiores crimes. Por isso essas guerras são chamadas, nas Sagradas Escrituras, de guerras de Deus, tendo sido empreendidas sob a ordem de Deus e não por vontade dos homens. A guerra que os hebreus empreenderam sob o comando de Moisés e de Josué para rechaçar as violências cometidas contra eles pelos amalecitas (*Êxodo* XVII) se relaciona melhor com nosso tema. Deus não a havia ordenado antes que tivesse começado, mas uma vez em curso, ele a aprovou.

2. Cumpre salientar ainda que Deus ditou a seu povo regras gerais e perpétuas sobre o modo de fazer guerra (*Deuteronômio* XX, 10,15), mostrando com isso que uma guerra pode ser justa, sem ter sido especialmente ordenada por ele. De fato, ele distingue de modo transparente, nessas passagens, a causa da guerra dos sete povos daquela das outras nações. Como não se formula nenhum princípio sobre as causas legítimas da guerra, indica por isso mesmo que elas são naturalmente bastante conhecidas. Podemos citar como exemplos de motivos legítimos, a defesa das fronteiras, como ocorreu na guerra de Jefté contra os amonitas (*Juízes* XI), a violação dos embaixadores, na guerra de Davi contra o mesmo povo (*II Samuel* X). Cumpre observar também o que diz o autor divino da *Epístola aos Hebreus*, que Gedeão, Barac, Sansão, Jefté, Davi, Samuel e outros, pela fé destruíram reinos, brilharam na guerra e puseram em fuga os exércitos das nações estrangeiras (XI 33,34). Ele dá a entender aqui, sob o designativo de fé, como parece claro na seqüência do texto, a persuasão que se tem de estar fazendo o que é agradável a Deus. Assim é que uma mulher sábia dizia de Davi que ele combatia os combates de Deus (*I Samuel* XXV, 28), ou seja, que suas guerras eram piedosas e justas.

## III. Prova-se pelo consenso

1. O que dissemos é provado pelo consenso unânime de todas as nações e principalmente pelo de todos os sábios. Conhecemos essa passagem de Cícero [17] onde, tratando do direito de empregar a força para defender sua vida, dá testemunho à própria natureza: "Não é uma lei escrita, mas que nasceu conosco, que não aprendemos, nem recebemos, nem lemos, mas que tiramos, haurimos, extraímos da própria natureza, pela qual não fomos instruídos, mas formados, pela qual não fomos educados, mas da qual fomos embutidos. Se alguém atenta contra nossa vida seja por traição, seja pela força, se caímos nas mãos de ladrões ou de inimigos, todo meio de salvação é honesto." [18] Diz ainda o mesmo autor [19]: "É uma lei que a razão ditou aos espíritos esclarecidos, que a necessidade prescreveu às pessoas incultas, o costume às nações, a própria natureza aos animais selvagens de rechaçar sempre de seu corpo, de sua cabeça, de sua vida, e por qualquer meio disponível, toda violência que os ameace." O jurisconsulto Gaius [20] dizia que "a razão natural permite se defender contra o perigo." O jurisconsulto Florentino [21] diz que "é uma regra de direito que tudo o que fizermos em defesa

[17] Marcus Tullius Cicero [106-43 a.C.], *Pro Tullio Annio Milone* (4, 10).

[18] Lucius Annaeus Seneca [01? a.C.-65 d.C.], em *Epistulae ad Lucilium* (121,18), diz: *"O meio mais seguro de se defender está bem próximo e a cada um é permitido tomar sua própria defesa."* Segundo Marcus Fabius Quintilianus [30?-100?], em *De Institutione Oratoria* (VII, 2,21), *"a defesa deve ocupar sempre o primeiro lugar porque nossa salvação é naturalmente mais importante que a ruína do adversário"*. Com razão, portanto, Sófocles [494-406 a.C.], em *Trachinai* (278-79), escreve: *"Se Hércules não tivesse pensado em se defender abertamente, Júpiter o teria perdoado por ter combatido legitimamente."* Ver também as leis dos visigodos (livro VI, título I, cap. VI).

[19] Marcus Tullius Cicero [106-43 a.C.], *Pro Tullio Annio Milone* (11, 30).

[20] Gaius [séc. II d.C.], *Institutiones* (4) e *Digesta* (IX, 2).

[21] Florentinus [séc. III d.C.], *Digesta* (I, 1).



de nosso corpo seja considerado como feito de modo legítimo". Josefo [22] diz que "é, de fato, uma lei da natureza que todos queiram viver, lei que reina no íntimo de todos os seres animados. Este é o motivo pelo qual consideramos como inimigos aqueles que procuram abertamente despojar-nos de nossa vida".

2. Este princípio se manifesta de maneira tão eqüitativa que, entre os próprios animais a que não se aplica o direito, como já dissemos, mas do qual possuem um certo tipo como a aparência, distinguimos entre a via de fato que ataca e aquela que rechaça. De fato Ulpiano, após dizer que o animal, desprovido de senso, ou seja, do uso da razão [23], não pode se tornar culpado de nenhuma falta contra o direito; acrescenta, contudo, que entre carneiros ou bois, após luta, se um tivesse matado o outro, é preciso ver a distinção que Q. Mutius fazia a esse respeito. Se o que havia morrido era o agressor, não haveria como, segundo ele, imputar qualquer ação; se tivesse morrido aquele que não havia atacado, a ação, nesse caso, deveria ser imputada. Essa passagem de Plínio [24] serve para explicar o que acaba de ser dito: "A ferocidade dos leões não se exerce em combates entre eles, as picadas das serpentes não se dirigem a outras serpentes, mas não há animal, se atacado, que seja propenso à ira, sem paciência pela injúria e, se for ferido, que não esteja pronto a defender-se com todo o vigor."

[22] Flávio Josefo [37-100?], *A Guerra Judaica* (III, 25).

[23] Sêneca diz o mesmo a respeito dos animais selvagens: *"Embora não saibam o que é um benefício e qual o valor dele, são contudo sensíveis ao bem que lhes é feito, uma vez que o tenham recebido com assiduidade."* Ver toda a passagem no livro *De Beneficiis* (livro I, cap. III) e compará-la com a citação de Filon que reproduzimos no prefácio (item 7, nota 16).

[24] Caius Plinius Secundus [23-79], *Naturalis Historia* (VII).

## IV. Prova-se que o *jus gentium* (direito das gentes) não se opõe à guerra

1. Consta de modo suficiente que o direito natural, que pode ser chamado também de *jus gentium* (direito das gentes), não desaprova toda espécie de guerra.

2. Com relação, porém, ao *jus gentium* voluntário, a história, as leis e os costumes de todos os povos nos ensinam que também ele não condena a guerra. Ao contrário, Hermogeniano [25] disse que a guerra teria sido introduzida [26] pelo *jus gentium*. Eu acredito, porém, que esta proposição deve ser interpretada num sentido um pouco diferente daquele que lhe confere a fala popular e que é necessário, por isso, entender que o *jus gentium* estabeleceu certas formalidades para colocar em ação a via das armas que atribuem às guerras aceitas como tais efeitos particulares em virtude do *jus gentium*. Disso surge a distinção de que nos serviremos mais adiante, entre a guerra solene do *jus gentium*, que é dita também guerra legítima, isto é, completa, e a guerra não solene, que nem por isso deixa de ser uma guerra legítima, isto é, de conformidade com o direito. Isto porque, para as demais guerras, mesmo que a causa seja justa, o *jus gentium* não as apóia, mas também não é contra, como será posteriormente explicado com maiores detalhes. Tito Lívio [27] diz que "é uma máxima do *jus gentium* rechaçar as armas pelas armas". Florentino [27a] acrescenta que este mesmo *jus gentium* autoriza a rechaçar a violência, a agressão, para proteger seu corpo.

[25] Claudius Hermogenianus [séc. IV d.C.], *Digesta* (I, 1).

[26] O autor das *Vidas dos Homens Ilustres* [Cornelius Nepos – 99?-24? a.C.], ao escrever sobre Temístocles (VII, 4), diz o seguinte: *"Declarou que foi por seu conselho que os atenienses haviam cercado de muralhas seus templos dos deuses pátrios e dos penates para estar em condições de rechaçar mais facilmente o inimigo, como o poderiam fazer pelo comum jus gentium."*

[27] Titus Livius [59 a.C.-17 d.C.], *Ab Urbe Condita* (XLII, 41,11).

[27a] *L. Ex hoc jure, Dig., De Justitia et Jure.*



## V. Demonstra-se que o direito divino voluntário, antes da época do Evangelho, não se opõe à guerra

1. A dificuldade é maior no tocante ao direito divino voluntário. Que ninguém objete aqui que o direito natural é imutável e que, em decorrência, Deus nada poderia estabelecer que lhe fosse contrário. Isto só é verdadeiro para as coisas que o direito de natureza proíbe ou ordena, mas não para aquelas que são somente permitidas em virtude desse direito. As coisas desse tipo, não sendo parte propriamente falando do direito de natureza, mas sendo alheias a esse direito, podem ser vetadas ou ordenadas.

2. Algumas pessoas costumam alegar contra a guerra, em primeiro lugar, a lei dada a Noé e à sua posteridade, quando Deus assim fala (*Gênesis* IX, 5-6): "Eu vou pedir contas de vosso sangue, isto é, o sangue de vossas vidas. Vou pedir contas dele de todo animal. Vou pedir contas também da vida do homem pela mão de outro homem, mesmo sendo seu irmão. Quem derramar o sangue do homem, que está no homem, seu sangue também será derramado porque Deus fez o homem à sua imagem." Alguns entendem de uma maneira muito geral o primeiro membro da frase, no qual se diz que o sangue será exigido e querem que o segundo membro que fala do sangue a ser derramado como que reciprocamente não passe de uma ameaça e não de uma aprovação. Nenhuma dessas duas maneiras de ver me convence. A proibição de derramar o sangue não tem amplidão maior do que se diz na própria lei: "Não matarás." É de todo sabido que esta norma jamais impediu as penas capitais, nem as guerras. As duas leis não tiveram, portanto, por objeto, estabelecer alguma prescrição nova, mas apenas proclamar e relembrar os princípios do direito de natureza apagados

por uma prática viciada. Disso resulta que o primeiro membro da frase deve ser entendido no sentido que comporta a idéia de crime. O que entendemos com a qualificação do homicídio não é todo tipo de assassinato, mas aquele que foi premeditado e cuja vítima é um inocente. Quanto ao que se segue, que o sangue será reciprocamente derramado, isso me parece não simplesmente a declaração de um fato puro e simples, mas o reconhecimento de um direito.

3. Vou explicar isto. Não é naturalmente injusto que cada um sofra tanto mal quanto ele praticou, seguindo o princípio que chamamos de o direito de Radamanto [28]: "Se cada um sofrer o que fez sofrer aos outros, isso seria obra de justiça e de eqüidade." Sêneca, o pai [29], reproduz essa frase desse modo: "É considerada retribuição muito justa que cada um pague com seu suplício o mal que fez a outrem." Do ponto de vista dessa eqüidade natural é que Caim, tendo consciência do que fosse o parricídio, havia dito (*Gênesis* IV, 14): "Quem me encontrar, vai me matar." Deus, porém, nesses primeiros tempos, seja por causa da escassez de homens, seja porque o número de criminosos era ainda restrito, não sentia necessidade de dar exemplos; por isso, reprimiu por um mandamento expresso o que, segundo o direito de natureza, parecia lícito. Ele quis, na verdade, que fosse evitado o contato e o comércio com o homicida, mas não que lhe tirassem a vida. Platão [30] transcreveu essa norma em suas leis e Eurípides [31] nos ensina, nos versos seguintes, que tal havia sido outrora o uso na Grécia:

[28] Encontra-se em Apolodoro (livro II) a lei de Radamanto: *"Se alguém se vingou daquele que por primeiro lhe fez violência, que seja impune."*

[29] Marcus Annaeus Seneca [58 a.C.-32? D.C.], *Controversiae* (livro X).

[30] Platão [427-347? a.C.], *As Leis* (IX, 8).

[31] Eurípides [480-406 a.C.], *Orestes* (512-15).



"Com quanta propriedade o previdente século de nossos ancestrais havia estabelecido que aquele que se tivesse tornado culpado de assassinato fosse forçado a evitar o encontro e o olhar dos demais homens e expiar seu crime por um triste exílio, mas não pela morte!"

A respeito disso refere-se também a seguinte passagem de Tucídides [32]: "É provável que na antiguidade as penas tenham sido leves [33], mesmo para os grandes crimes. Com o decorrer dos tempos se passou a fazer pouco caso desses castigos mínimos e se chegou à pena de morte." Lactâncio [34] diz: "Ainda parecia criminoso infligir a pena capital a seres que, embora perversos, são contudo homens."

4. De um fato único chegamos assim à conclusão que essa era a vontade divina. Essa conjectura se fixou de tal modo como lei que Lamec, culpado de crime semelhante ao de Caim, conseguiu ficar impune, baseando-se nesse exemplo (*Gênesis* IV, 24). [35]

5. Como, porém, antes do dilúvio, no tempo dos gigantes, tivesse havido grande permissividade com relação a assassinatos, quando o gênero humano foi restabelecido após o dilúvio, Deus achou que era

[32] Tucídides [465?-395 a.C.], *Histórias da Guerra do Peloponeso* (livro III, 45).

[33] Servius [séc. IV d.C.], em seu comentário sobre o primeiro livro da *Eneida* (136), diz: *"As palavras luetis, persolvetis [quitar, pagar] provêm da idéia de dinheiro. Tbdas as penas antigas eram pecuniárias."* No livro segundo (229), diz que a palavra *"expendere remonta igualmente à noção de dinheiro, porquanto é certo que entre os antigos as penas eram pecuniárias, numa época em que os costumes eram ainda bastante grosseiros e o dinheiro fosse pesado. A seguir, chega-se a aplicar o termo à pena capital."* Em suas considerações sobre o sexto livro (21), afirma que a palavra *"pendere foi extraída da condenação pecuniária"*. Caius Plinius Secundus [23-79 d.C.], na obra *Naturalis Historia* (livro VII, cap. LVI) relembra que a primeira pena capital foi levada a efeito no Areópago.

[34] Caecilius Firmianus Lactantius [séc. IV d.C.], *Divinarum Institutionum* (II, 9,23).

[35] Ou melhor, se viesse a cometer algum crime semelhante, pois esse é o sentido que trazem as palavras em Moisés.

necessário prover de uma maneira mais severa com a finalidade de que assassinatos não ocorressem com tanta freqüência. Reprimindo o descaso do século precedente, ele mesmo permitiu, o que a natureza já demonstrava como não sendo injusto, que fosse considerado inocente quem matasse um assassino [36]. A seguir, essa permissão, quando os tribunais já haviam sido instalados, foi reservada, por razões muito importantes, exclusivamente aos juízes. Ficou ainda, contudo, um vestígio do antigo costume no direito atribuído ao parente mais próximo da vítima. Isso foi constatado mesmo após a lei de Moisés, do que trataremos mais detalhadamente a seguir.

6. Temos, em favor de nossa interpretação, uma grande autoridade na pessoa de Abraão que, apesar de não ignorar a lei dada a Noé, tomou as armas contra os quatro reis e certamente acreditava nada estar fazendo que fosse contrário a essa lei. Foi assim que Moisés ordenou que fosse feita resistência armada contra os amalecitas que atacavam seu povo. A esse respeito usava o direito de natureza, pois nada indica que Deus tenha sido especialmente consultado sobre o assunto (*Êxodo* XVII, 9). Deve-se acrescentar a isso que a pena capital parece ter-se tornado de uso comum, não apenas contra os assassinos, mas contra os demais criminosos, não somente entre os povos estrangeiros, mas também entre os que haviam sido instruídos nos princípios de uma doutrina piedosa (*Gênesis* XXXVIII, 24).

7. Inevitavelmente, essa conjectura da vontade divina se havia estendido, com a ajuda da razão natural, dos casos semelhantes aos casos análogos, de modo que aquilo que havia sido estabelecido contra o assassino havia parecido não se constituir em algo injusto contra os

[36] Flávio Josefo [37-100?], em *Antigüidades Judaicas* (I, 3,8), diz: *"Quero que as mãos se conservem limpas do assassinato de um homem, porquanto se alguém comete um assassinato, que carregue a pena."*



outros grandes criminosos. De fato, há coisas que caminham juntas com a vida, como a consideração, a honra das virgens, a fidelidade do casamento. Sem essas, a vida não teria segurança, nem haveria o respeito pela autoridade que mantém o liame social. Aqueles que as violam não podem ser considerados menos culpados que os assassinos.

8. Cabe relembrar aqui a antiga tradição existente entre os hebreus e, segundo a qual Deus teria dado aos filhos de Noé várias leis que Moisés não tomou todas porque bastava, para seu projeto, que fossem posteriormente incluídas na legislação peculiar dos israelitas. Assim é que aparece no *Levítico* (XVIII) que teria existido uma antiga lei contra as uniões incestuosas, embora Moisés, por sua vez, não a tenha mencionado. Diz-se também que entre os mandamentos ditados por Deus aos filhos de Noé se encontraria aquele que determinava punir com a morte não somente o homicida, mas também o adultério, o incesto, o roubo com violência. Este ponto é confirmado pelas palavras de *Jó* (XXXI, II).

9. A lei dada por Moisés justifica, além disso, as penas capitais por razões que não têm menos peso entre os outros povos quanto entre o povo hebreu. Encontram-se exemplos disso no *Levítico* (XVIII, 24, 25, 27, 28), no *Salmo* CI, 5, no livro dos *Provérbios* (XX, 8). De modo específico é dito no livro de *Números* (XXXV, 31,33), com relação ao homicídio, que a terra não pode ser purificada senão pela efusão do sangue do homicida. Seria absurdo pensar que teria sido permitido ao povo hebreu proteger por suplícios sua moralidade, sua segurança pública e privada e se defender pela guerra, enquanto que a mesma permissão teria sido negada aos outros reis e às outras nações. Seria absurdo pensar que esses reis e essas nações jamais tenham sido advertidos pelos profetas que Deus desaprovava o uso de penas capitais e todo tipo de guerra, da mesma maneira que foram muitas vezes advertidos por outras faltas.

10. Ao contrário, quem não haveria de acreditar que a lei de Moisés concernente aos julgamentos, enquanto expressão fiel da vontade divina, não tenha sido adotada como modelo por nações que agiam de modo sábio e piedoso? Parece verossímil que isso tenha ocorrido com os gregos, sobretudo com os atenienses, como pode ser deduzido pelo quanto há no antigo direito da Ática e nas disposições reproduzidas pelo direito romano das Doze Tábuas, demonstrando a semelhança com as leis hebraicas. O que foi dito parece suficiente para demonstrar que a lei dada a Noé não tem o significado que querem lhe conferir aqueles que se servem desse argumento para condenar todas as guerras.

## VI. Observações preliminares para definir se a guerra é contrária à lei do Evangelho

1. As razões contra a guerra, extraídas do Evangelho, têm mais prestígio. Eu não me prevaleceria, ao examiná-las, da opinião daqueles que supõem que, fora das verdades propostas à nossa fé e do que se relaciona com os sacramentos, não há nada no Evangelho que não seja do direito natural. Não considero, de fato, esta proposição verdadeira no sentido que a maior parte a toma.

2. Reconheço de boa vontade que nada nos é prescrito no Evangelho que não tenha o caráter da honestidade natural. Não vejo, porém, razão alguma para conceder que as leis de Cristo não nos obrigam senão ao que o próprio direito de natureza nos obriga. Chega a ser espantoso ver como aqueles que pensam de outra forma se esgotam em esforços para provar que aquilo que é proibido pelo Evangelho é ilícito segundo o próprio direito natural, como o concubinato, o divórcio [37], o casamento com várias mulheres. Estas coisas, na verdade, são de tal natureza que a própria razão nos ensina que é mais honesto se abster delas. Elas não seriam abstração da lei divina, mas constituiriam um ato criminoso. Quanto ao preceito da lei cristã de nos expormos ao perigo de morte uns pelos outros (*João* III, 16), quem pretenderia auferir que seríamos obrigados a isso pelo direito de natureza? Justino diz o seguinte [38]: "Viver segundo a natureza é próprio daquele que não tem ainda a fé."

3. Eu não seguiria tampouco a idéia daqueles que, fazendo outra suposição de alcance não desprezível, pretendem entender que Cristo, ao formular os preceitos contidos em *Mateus* (V e seguintes), não fez outra coisa senão o de se tornar o intérprete da lei dada por Moisés. O contrário é expresso, na verdade, nessas palavras tantas vezes repetidas: *"Vós ouvistes o que foi dito aos antigos, mas eu vos digo..."* Essa oposição de termos, clara na versão siríaca e em outras versões, leva a admitir que as palavras "aos antigos" devem ser traduzidas assim e não "pelos antigos"; de igual modo, "vos" é entendido "a vós" e não "por vós". Ora, esses antigos não foram outros senão aqueles que viviam no tempo de Moisés, pois as coisas que são anexas como tendo sido ditas aos antigos, não são de doutores da lei, mas do próprio Moisés, palavra por palavra ou em sua substância. Esses preceitos são: "Não matarás" (*Êxodo* XX, 30); "Quem matar será culpado perante a justiça" (*Levítico* XXI, 21; *Números* XXXV, 16,17,30); "Não cometerás adultério" (*Êxodo* XX, 30); "Quem repudiar sua esposa, deve lhe conceder o libelo de repúdio" (*Deuteronômio* XXIV, 1); "Não jurarás falso, mas prestarás contas ao Senhor do que tiveres dito sob juramento" (*Êxodo* XX, 7; *Números* XXX, 2); "Olho por olho, dente por dente" (completa esta frase pelas

[37] Jerônimo [Sophronius Eusebius Hieronymus /331-420], em *Epistulae* (LXXVII, 3), tem essa passagem que se refere a isso: *"Umas são as leis de César, outras as de Cristo; uns são os preceitos de Papiniano, outros os de Paulo."*

[38] A passagem de Justino [100?-165?] é extraída de uma carta a Zenam. O mesmo pensamento se encontra em Orígenes [185?-254?], na coletânea intitulada *Philocalia* (9).

palavras: "que seja permitido exigi-los perante a justiça" – *Levítico* XXIV, 20; *Deuteronômio* XIX, 21); "Amarás teu próximo" – isto é, o israelita (*Levítico* XIX, 18) e "Odiarás teu inimigo" – isto é os sete povos [39] com os quais é vetado manter amizade e com os quais não se deveria ter compaixão (*Êxodo* XXXIV, 11; *Deuteronômio* VII, 1). A esses povos é preciso acrescentar os amalecitas, contra os quais existe a ordem para os hebreus de lhes mover guerra implacável (*Êxodo* XXVII, 19; *Deuteronômio* XXV, 19).

4. Para entender as palavras de Cristo, porém, devemos observar que a lei dada por Moisés pode ser considerada sob dois aspectos. Primeiro, considerando-a segundo o que ela tem de comum com as outras leis estabelecidas pelos homens, enquanto ela reprime os maiores crimes pelo terror dos castigos sensíveis (*Hebreus* II, 2) e enquanto mantém por este meio o povo hebreu em estado de sociedade civil. Sob este ponto de vista é designada com a qualificação de Lei dos Mandamentos Carnais (*Hebreus* II, 16) e Lei das Obras (*Romanos* III, 27). Em segundo lugar, considerando-a segundo o que é específico da lei divina, enquanto ela exige também a pureza da alma e certas ações que podem ser omitidas sem incorrer em penas temporais. Sob este ponto de vista é chamada de Lei Espiritual (*Romanos* VII, 14), Lei que alegra a alma (*Salmo* XIX, segundo os latinos Salmo XVIII, 9). Os doutores da lei e os fariseus se contentavam com o primeiro aspecto, negligenciavam o segundo que é mais importante e não instruíam o povo a respeito. A verdade dessa alegação pode ser demonstrada não somente por nossos próprios livros, mas também pelo testemunho de Josefo e de mestres dos hebreus.

[39] O ilustríssimo Abarbanel, em seu comentário sobre o *Deuteronômio XIX, 21*, diz que a lei permitia odiar esses povos.



5. No tocante ao segundo aspecto, é preciso saber que as virtudes exigidas dos cristãos são também recomendadas e prescritas aos hebreus, mas não no mesmo grau e com a mesma amplidão [40]. Ora, é a esses dois aspectos que Cristo contrapõe seus preceitos aos antigos; disso se deduz claramente que suas palavras não contêm uma simples interpretação. Convém que isso se torne conhecido não somente por causa do assunto de que estamos tratando agora, mas por muitas outras razões, a fim de que não façamos uso da autoridade da lei hebraica além do que convém.

## VII. Argumentos para a negação, tirados das sagradas escrituras

1. Deixando de lado, portanto, os argumentos que não nos satisfazem, o primeiro e principal testemunho que pode nos servir para provar que o direito de guerra não foi absolutamente abolido pela lei de Cristo se encontra nessa passagem de Paulo a Timóteo (*I Timóteo*, II, 1-3): "Eu vos exorto, portanto, para que sejam feitas súplicas, orações, pedidos, ações de graças por todos os homens; para os reis e para todos aqueles que são revestidos de dignidade, a fim de que tenhamos uma

[40] A respeito disso, ver as observações feitas anteriormente, ao final do primeiro capítulo. Há uma ótima passagem de João Crisóstomo [344-407], em *De Virginitate* (cap. XLIV): *"Outrora Deus não exigia de nós um tão elevado grau de virtude. Era permitido se vingar de quem se havia recebido alguma injúria, de retribuir ultraje por ultraje, de procurar acumular dinheiro, de jurar, contanto que fosse de maneira justa, de vazar o olho de quem tivesse vazado um, de odiar o inimigo. Não era tão pouco proibido viver em delícias, nem de se encolerizar, nem de repudiar sua mulher para casar com outra. Mais ainda, a lei permitia ter duas mulheres ao mesmo tempo. Sob esses aspectos e muitos outros, a indulgência era grande. Desde a vinda de Cristo, porém, o caminho se tornou bem mais estreito."* No mesmo livro (cap. LXXXIII), o autor acrescenta: *"Não se exige a mesma medida de virtude para os antigos judeus que é exigida de nós."* O mesmo autor ainda, no discurso *Filium Patri aequalem* (*De Incomprehensibili*, VI, X,4) afirma que no Evangelho há um maior número de preceitos, levados a um mais alto grau de perfeição.

vida tranqüila e pacífica com toda espécie de piedade e de dignidade [41], pois isso é bom e agradável diante de Deus, nosso salvador, que quer que todos os homens sejam salvos e que cheguem ao conhecimento da verdade." Nessas palavras aprendemos três coisas: que é agradável a Deus que os reis se tornem cristãos; que, tornando-se cristãos, permaneçam como reis. Este pensamento foi assim expresso por Justino mártir [42]: "Pedimos a Deus que os reis e os príncipes tenham a saúde da alma unida ao poder real." E no livro intitulado *Constitutiones Clementis* [43], a Igreja pede "fins cristãos", ou seja, magistrados cristãos [44]. A seguir se diz que é agradável a Deus que os reis cristãos proporcionem aos demais cristãos uma vida tranqüila.

2. Como proporcioná-la a eles? Em outra passagem, Paulo explica (*Romanos* XIII, 4): "Ele é ministro de Deus para teu bem. Se fizeres o que é mau, ele fica receoso. Não é em vão que ele traz a espada, pois é ministro de Deus para executar sua vingança contra aquele que fez o mal." Entende-se de modo figurado por direito de espada toda espécie de repressão e é assim que esta expressão é tomada, vez por outra, pelos jurisconsultos, mas de maneira a não excluir a função principal do direito de punir, ou seja, o verdadeiro uso da espada. O *Salmo II* serve para esclarecer esta passagem. Este salmo, ainda que se realize na

[41] Lucius Annaeus Seneca [01? a.C.-65 d.C.], em *Epistulae ad Lucilium* (LXXIII), diz que de modo falso se considera aqueles que se dedicam com sinceridade à filosofia como contendores dos magistrados e dos reis. Acrescenta: *"Ao contrário, não há gente mais fiel do que eles e não sem razão, pois não há ninguém a quem devam mais do que para aqueles que lhes garantem uma vida tranqüila."* A carta onde se encontra também essa passagem merece ser lida: *"O benefício da paz, que interessa a todos, toca mais de perto ainda os que dele fazem bom uso."*

[42] Justino [100?-165?], *Apologias* (I, 17).

[43] *Constitutiones Apostolorum* (VIII, 36).

[44] A não ser que se prefira interpretar como um fim cristão na vida.



pessoa de Davi, é contudo aplicável a Cristo de uma maneira mais perfeita, como se pode depreender dos *Atos dos Apóstolos* (IV, 25; XIII, 33) e da *Epístola aos Hebreus* (V, 5). Este salmo exorta a todos os reis a receber o filho de Deus com respeito, isto é, a se mostrar seus ministros enquanto reis, como bem o explica Agostinho [45], do qual citarei os termos que se relacionam a este assunto: "Os reis servem a Deus na qualidade de reis se, seguindo os mandamentos de Deus, ordenam o bem em seu reino e proíbem o mal, não somente no que se relaciona com a sociedade humana, mas também no que diz respeito à religião divina." E em outra passagem [46]: "Como, pois, os reis servem ao Senhor com temor, se não for proibindo e punindo com uma severidade religiosa as coisas que se praticam contra os mandamentos do Senhor? Uma é a maneira de servir a Deus como homem e outra a maneira de servi-lo como rei." Diz ainda: "Os reis servem, pois, a Deus como reis, quando fazem para servi-lo coisas que não podem fazer senão enquanto reis."

3. Um segundo argumento nos é fornecido por esta passagem de Paulo, da qual já citamos uma parte (*Epístola aos Romanos*, XIII), onde se diz que o poder superior, tal como é o poder real, vem de Deus e onde uma ordenação de Deus é exigida. Infere-se disso que é necessário – e isso, em consciência – obedecê-lo, ter respeito com ele e que aquele que lhe resiste, resiste a Deus. Se pela expressão "ordenação de Deus" se entendesse uma coisa que Deus se limitaria a não querer impedir, como ele costuma fazer com relação a ações viciadas, não decorreria nenhuma obrigação de respeito, de obediência e sobretudo nenhum dever de consciência. O apóstolo, ao exaltar e elevar tão categoricamente este poder, nada teria dito que não se relacionasse a latrocínios e furtos.

[45] Aurelius Augustinus [354-430], *Contra Cresconium* (III, LI,56).

[46] Idem, *Contra duas Epistulas Pelagianorum ad Bonifatium* (50).

A conseqüência disso é, portanto, que a ordenação de uma autoridade soberana deve ser considerada como procedente da vontade expressa de Deus. Daí a decorrência que Deus, não querendo o que é contrário a ele, este poder não está em oposição com a vontade divina que nos foi revelada pelo Evangelho e que obriga a todos os homens a não combater.

4. Este argumento não é derrubado pela objeção de que aqueles que exerciam o poder na época em que Paulo escrevia eram estranhos à religião cristã. O fato alegado não é, em primeiro lugar, de todo verdadeiro, pois Sergius Paulus, pretor de Chipre, havia abraçado o cristianismo havia muito tempo (*Atos* XIII, 12), para não citar a antiga tradição relativa ao rei de Edessa [47], tradição que, embora contaminada por inverdades, parece remontar a um fato verdadeiro. Não se trata, em segundo lugar, de saber se as pessoas foram ímpias, mas se a função da qual estavam revestidas foi maculada pela impiedade. Nós, porém, sustentamos que isso é negado pelo apóstolo, porquanto ele diz que o poder é estabelecido por Deus, mesmo referindo-se ao tempo em que ele falava, e que, por esta razão, o respeito que lhe é devido é um dever imposto pela consciência que, propriamente falando, só Deus impera. Nero e aquele rei Agripa que Paulo convida tão insistentemente a abraçar a religião de Cristo (*Atos* XXVI), poderiam ter-se submetido a Jesus Cristo e conservar o poder real este último e o poder imperial o primeiro, poderes que não podem ser concebidos sem o direito da espada e o das armas. Assim como outrora os sacrifícios não deixavam de ser santos, segundo a lei, mesmo tendo sido celebrados por sacerdotes ímpios, assim também o soberano poder é uma coisa santa, embora seja um ímpio que o detenha em suas mãos. [48]

[47] Edessa é uma cidade de Osroene. O nome Abgare é comum nesses lugares, como se pode verificar em efígies de moedas, em Tácito, Apiano, Dion, tanto em coisas publicadas antigamente, quanto em novos excertos (tais como Políbio, Diodoro da Sicília) e em Capitolino.

[48] João Crisóstomo [344-407] mostra isso perfeitamente, comentando essa passagem da *Epístola aos Romanos* (*Homilia XXIII*, 2).



5. Um terceiro argumento se extrai das palavras de João Batista que, seriamente interrogado por soldados judeus (havia milhares deles no exército romano, como o provam claramente Josefo e outros escritores) sobre o que deveriam fazer para evitar a ira de Deus, ele não mandou abandonar o serviço militar – o que devia lhes prescrever, se essa fosse a vontade de Deus – mas se abster de extorsões, de fraudes e de se contentar com seu soldo (*Lucas* III, 14). A respeito dessas palavras de João Batista, que contêm uma aprovação bastante clara do exercício das armas, muitos respondem que o que João Batista prescreveu difere de tal modo dos preceitos de Cristo que ele pode muito bem ter ensinado uma coisa e Jesus Cristo, outra. Aqui vão as razões que me impedem de admitir tal opinião. João e Jesus Cristo indicaram, por início idêntico, o programa da doutrina que traziam ao mundo: "Fazei penitência, pois o reino dos céus está próximo" (*Mateus* III, 2; IV, 17). O próprio Cristo diz que o reino dos céus (isto é, a nova Lei, pois era costume dos hebreus designar a lei com o termo reino) começou a ser implantado a partir dos tempos de João Batista (*Mateus* XI, 12). João é apresentado como o que pregava o batismo da penitência para a remissão dos pecados (*Marcos* I, 4). Está expresso também que os apóstolos fizeram o mesmo em nome de Jesus Cristo (*Atos* II, 38). João exige frutos dignos de penitência e ameaça de perdição aqueles que não produzem tais frutos (*Mateus* III, 8 e 10). Ele pede obras de caridade que superem a lei (*Lucas* III, II). Está expresso que a lei durou até João, ou seja, que a partir dele começou uma doutrina mais perfeita (*Mateus* XI, 13). O início do Evangelho remonta a João (*Marcos*, I, 1; *Lucas* I, 77). O próprio João é considerado, sob esta perspectiva, maior que os profetas (*Mateus* XI, 9; *Lucas* VII, 26), pois ele foi enviado para transmitir ao povo o conhecimento da salvação (*Lucas* XI, 77), para anunciar o Evangelho (*Lucas* III, 18). Em parte alguma João se diferencia de Jesus pela divergência de preceitos, embora as mesmas coisas que indicou de uma maneira mais geral e

mais vaga, em forma de simples elementos, tenham sido ensinadas mais claramente por Cristo, que era a verdadeira luz. Não há diferença entre eles, a não ser em que Jesus era o Messias prometido (*Atos* XIX, 4; *João* I, 29), isto é, o rei do reino celestial, comprometendo-se a dar a força do Espírito Santo aos que nele haveriam de confiar (*Mateus* III, II; *Marcos* I, 8; *Lucas* III, 16).

6. Mais um quarto argumento que não me parece ser de pouco peso. Se forem suprimidas as penas capitais e o direito de proteger pelas armas os cidadãos contra os ataques dos ladrões e salteadores, seguir-se-á uma imensa onda de crimes e um dilúvio de males. Hoje mesmo em que os tribunais estão constituídos, tem-se dificuldade em reprimir a perversidade [49]. Assim, pois, se a intenção de Cristo tivesse sido a de introduzir um tal estado de coisas, do qual jamais se havia ouvido falar, ele deveria sem dúvida expressar nos termos mais claros e explícitos possíveis que ninguém deveria pronunciar sentença de morte, nem tomar em armas. Não se lê, contudo, em lugar algum que ele tenha feito isso, pois o que se alega a respeito desse assunto é muito geral ou muito obscuro. A própria eqüidade e o senso comum nos ensinam que é preciso não somente restringir os termos gerais e interpretar favoravelmente as expressões ambíguas, mas que devemos saber distanciar-nos do próprio significado e uso das palavras para evitar um sentido que poderia trazer os maiores inconvenientes.

7. Um quinto argumento é que não se pode demonstrar por nenhuma prova que a lei de Moisés, concernente aos julgamentos, tivesse sido abolida antes que Jerusalém fosse destruída e, com ela, a forma

[49] João Crisóstomo, no sermão *Ad Patrem Fidelem* (10) diz que foi *"para reprimir os maus que foram estabelecidos os tribunais, as leis, os suplícios e tantos outros tipos de pena"*.



desse Estado e a esperança de seu restabelecimento. Na lei de Moisés não há nenhum termo prescrito com relação a essa lei e Cristo ou os apóstolos não falam em parte alguma de sua ab-rogação, a não ser enquanto isto pode ser compreendido na destruição desse Estado, como já o dissemos. Mais ainda e bem ao contrário, Paulo diz que o sumo pontífice era estabelecido para julgar, segundo a lei de Moisés (*Atos* XXIII, 3). O próprio Cristo declara, no início de seus preceitos, que não veio para abolir a lei, mas para cumpri-la (*Mateus* V, 17). O sentido dessas palavras não é obscuro para o que se relaciona com os ritos da lei, pois os traços gerais dos mesmos se aperfeiçoam e se cumprem, quando a figura que se quer representar é completa. Como isso pode ser verdadeiro em relação às leis que dizem respeito aos tribunais de justiça, se Jesus Cristo, como alguns pensam, as aboliu com sua vinda? Se a lei persistiu como obrigatória enquanto subsistiu a nação dos hebreus, segue-se que os judeus, mesmo convertidos ao cristianismo, não puderam se subtrair à magistratura no caso em que fossem intimados e que ela não devia julgar senão o que havia sido prescrito por Moisés.

8. Considerando bem, não encontro a mais leve razão que seja capaz de inspirar um sentimento contrário em qualquer pessoa piedosa ao ouvir essas palavras de Jesus Cristo. Reconheço que, antes do tempo de Cristo, havia certas coisas permitidas, seja quanto à impunidade exterior, seja também quanto à pureza do coração (questão sobre a qual não temos neste momento necessidade nem premência de insistir) e que Cristo não quis permitir aos seguidores de sua doutrina, como, por exemplo, repudiar a esposa por qualquer falta, vingar-se do mal causado. Entre os preceitos de Jesus Cristo e esses tipos de permissão há, porém, apenas uma certa diversidade e não uma oposição. Com efeito, aquele que conserva junto dele sua esposa, aquele que renuncia ao direito de se vingar não age contra a lei; ao contrário, ele age sobretudo de

acordo com as intenções da lei. O caso é bem diferente para o juiz, ao qual a lei não permite, mas ordena punir com a morte o homicida, sob pena de se tornar responsável de sua omissão perante Deus. Se Cristo proibisse esse juiz de punir com a morte o assassino, estaria mandando fazer uma coisa completamente contrária à lei. Estaria abolindo a lei.

9. Um sexto argumento decorre do exemplo do centurião Cornélio que recebeu o Espírito Santo de Jesus Cristo, sinal infalível de justificação, e que foi batizado em nome de Cristo pelo apóstolo Pedro. Ora, não se lê em lugar algum que ele se tenha retirado do serviço militar ou que Pedro o tenha obrigado a renunciar ao mesmo. Poderiam me responder que, após ter sido instruído por Pedro na religião cristã, teria sido advertido, ao mesmo tempo, de seu dever de deixar a profissão das armas. Esta observação teria algum alcance, se fosse certo e fora de dúvida que a proibição de fazer guerra estivesse contida nos preceitos de Jesus Cristo. Como, porém, nada de preciso foi formulado em lugar algum sobre este ponto, teria sido necessário ao menos dizer alguma coisa, de modo particular nesse episódio em que o assunto o requeria tão claramente, a fim de que os tempos futuros não ficassem no desconhecimento das regras de seu dever. Até o próprio Lucas não tem o costume, quando a qualidade das pessoas exige alguma mudança particular de vida, de passar isso sob silêncio, como se pode observar em *Atos* (XIX, 19) e em outras passagens.

10. Um sétimo argumento, semelhante ao anterior, se extrai do exemplo de Sérgio Paulo, de quem já falamos. A história de sua conversão não contém qualquer indício de que ele tenha renunciado a seu emprego ou que tenha sido exortado para que dele se demitisse. Ora, o que não se diz quando é de todo importante que se o diga, como já observamos, deve ser considerado como não tendo existido.



11. Como oitavo argumento pode-se citar o que Paulo fez ao ter compreendido que os judeus urdiam armadilhas contra ele [50]. Informou sobre isso ao tribuno que lhe ofereceu soldados para protegê-lo contra toda violência em seu trajeto e Paulo não se opôs a isso. Ele sequer advertiu o tribuno ou os guardas que Deus não gostava que se rechaçasse a força pela força. Tratava-se, contudo, desse Paulo que jamais desprezava qualquer ocasião para ensinar a outrem seu dever e que não tolerava que os outros negligenciassem um só de seus deveres (*II Timóteo* IV, 2).

12. O nono argumento consiste nesta consideração: toda finalidade própria de qualquer coisa honesta e de obrigação não pode ser senão honesta e obrigatória. Pagar os impostos é uma coisa honesta, um preceito que obriga a consciência, como o explica o apóstolo Paulo. A finalidade dos impostos é de dar às autoridades públicas os meios de providenciar pelas despesas necessárias para a proteção das pessoas de bem e repressão dos maus (*Romanos* XIII, 3,4,6). Bem a propósito disso, Tácito [51] diz que "a paz das nações não pode ser mantida sem armas, nem as armas subsistir sem soldo, nem o soldo ser pago sem impostos". De modo similar diz Agostinho [52]: "Pagamos os tributos para providenciar o dinheiro destinado aos que fazem a guerra, que são necessários."

[50] Para essa passagem, convém usar da autoridade do Concílio da África (cânon 96) que diz: *"Podemos invocar, contra o furor dos facciosos, auxílios que não são insólitos, nem contrários às Escrituras, porquanto o apóstolo Paulo, como os fiéis são informados pelos Atos dos Apóstolos, impediu a conspiração de facciosos mediante o auxílio de uma força armada."* Agostinho [354-430] se serve também desse exemplo, como em sua carta L a Bonifácio e naquela que dirige a Publícola (CLIV), em que afirma que *"se esses homens perversos tivessem tombado sob os golpes dos soldados, Paulo não seria considerado como cúmplice de um crime cometido por essa efusão de sangue"*. Na carta CLXIV, observa que *"Paulo agiu de modo que lhe fosse concedida uma escolta, mesmo sendo de gente armada"*.

[51] Caius Cornelius Tacitus [155-220?], *Historiae* (IV, 74).

[52] Aurelius Augustinus [354-430], *Contra Faustum Manichaeum* (livro XXII, 74).

13. Um décimo argumento é oferecido pela seguinte passagem dos *Atos dos Apóstolos* (XXV, 11), na qual Paulo se exprime nesses termos: "Se prejudiquei alguém, se cometi algo que mereça a morte, não me furto de morrer." [53] Disso deduzo que, segundo Paulo, mesmo depois da promulgação da lei evangélica, há certos crimes que a justiça tolera ou mesmo exige que sejam punidos com a morte. É o que Pedro nos ensina também (*I Epístola de Pedro*, II, 19-20). Se tal tivesse sido a vontade de Deus, a de se abster das penas capitais, Paulo teria podido na verdade justificar-se, mas não deveria ter legado à mente dos homens essa opinião, de que não é permitido atualmente o que o era outrora, de punir com a morte os criminosos. A partir do momento em que se demonstra que as penas capitais podem ser, desde a vinda de Cristo, legitimamente infligidas, acredito que fica ao mesmo tempo estabelecido que certa espécie de guerra é lícita, aquela por exemplo que é empreendida contra culpados reunidos em grande número e armados, o que não pode ser traduzido em justiça senão após tê-los vencido no campo de batalha. Que as forças dos criminosos e que sua resistência sejam de natureza a serem levadas em consideração numa deliberação prudente, isso não diminui em nada a fundamentação do direito.

14. Um décimo primeiro argumento encontra-se na profecia do Apocalipse, na qual certas guerras de pessoas piedosas são preditas em termos manifestamente aprobatórios (XVIII, 6 e em outras passagens).

15. Pode-se extrair um décimo segundo argumento pelo fato que a lei de Cristo não destruiu naquela de Moisés, senão o que separava os pagãos dos hebreus (*Efésios* II, 14). Quanto às coisas que são naturalmente honestas e reconhecidas como tais pelo consenso das nações bem disciplinadas, longe de tê-las abolido, ela as incluiu no preceito geral da

[53] Assim também, nos *Atos dos Apóstolos* (XXVIII, 18): *"Nada fiz que mereça a morte."* Justino, em *Apologias* (II), escreve: *"Desejamos que aqueles que não vivem em conformidade com os princípios do Evangelho e que não são cristãos senão de nome sejam punidos e exatamente por vós."*



prática da honestidade e da virtude (*Filipenses* IV, 8; I *Coríntios* XI, 13,14). Ora, as penas infligidas aos criminosos e as armas que rechaçam a injúria estão entre as coisas naturalmente louváveis. Estão ligadas a duas virtudes: a justiça e a beneficência. Convém assinalar aqui, rapidamente, o erro daqueles que explicam o direito de os israelitas moverem guerra pela única razão de que Deus lhes havia dado a terra de Canaã. Sem dúvida, é uma causa justa, mas não única, pois mesmo antes dessa época, houve pessoas tementes a Deus que fizeram guerra sob a inspiração de sua razão e os próprios israelitas, a seguir, a fizeram por outros motivos, como Davi para vingar a afronta feita a seus embaixadores. Por outro lado, o que cada um possui em virtude do direito humano não lhe pertenceria se Deus não o tivesse dado: este direito não é abolido pelo Evangelho.

## VIII. Solução dos argumentos tirados das sagradas Escrituras para sustentar a afirmação

1. Vejamos também agora em que argumentos se apóia a opinião contrária, a fim de que um apreciador piedoso possa julgar mais facilmente qual das duas leva vantagem.

Em primeiro lugar alega-se a profecia de Isaías [54] que anuncia que, no futuro, os povos farão enxadas de suas espadas e foices de suas lanças, que não usarão mais a espada uns contra os outros e que não

[54] João Crisóstomo [344-407] explica o que se refere à paz universal que reinou no mundo, beneficiando o estabelecimento do império romano, em *Oratio Christum esse Deum* (6), dizendo: *"Não foi predito somente que essa religião seria firme e inabalável, mas ainda que traria grande tranqüilidade sobre a terra, que os governos aristocráticos e monárquicos existentes em cada Estado seriam destruídos e a grande maioria deles gozaria da paz, contrariamente ao que subsistia antes. De fato, outrora os artesãos e os oradores tomavam as armas e marchavam para a guerra. Depois da vinda de Cristo, esse costume cessou e os fatos de armas foram reservados somente a uma certa categoria de indivíduos."* Encontra-se exatamente a mesma explicação em Eusébio de Cesaréia [265?-340?], na obra *De Praeparatione* (livro I, cap. X).

mais aprenderão a fazer guerra (II, 4). Essa profecia pode ser entendida, como muitas outras, num sentido condicional. Pode ter por objeto indicar que esse seria o estado de coisas, se todos os povos abraçassem a lei do cristianismo e dele estivessem imbuídos [55]. Em tal caso Deus não toleraria que nada do que dele dependesse em vista desse resultado ficasse em sofrimento. Com efeito é certo que, se todos os povos fossem cristãos e vivessem de modo cristão, não haveria mais guerra alguma. Arnóbio [56] exprime esta idéia nesses termos: "Se todos os homens que se julgam tais, não pela forma do corpo, mas pela razão, quisessem prestar um mínimo de atenção às regras salutares e pacíficas dessa razão e não se deixar levar por seu orgulho e sua arrogância para acreditar preferentemente em suas paixões que nesses conselhos interiores, há muito tempo todo o universo empregaria o ferro para usos mais amenos e viveria na mais agradável tranqüilidade e que, sob a fé de alianças invioláveis, se uniria numa concórdia salutar." Lactâncio [57] diz também: "O que aconteceria se todos os homens estivessem de acordo para viver em paz? Isso certamente poderia acontecer se, deixando de lado seu furor pernicioso e ímpio, consentissem em ser justos e inofensivos." Esta profecia pode também ser entendida literalmente e, neste caso, o próprio estado das coisas nos ensina que ainda não foi atingida, mas que seu cumprimento, como aquele da conversão dos judeus,

[55] Justino [100?-165?], em *Apologias* (I, 39), diz dos cristãos: *"Não combatemos contra inimigos."* É precisamente o que dizia Fílon de Alexandria [20? a.C.-50? d.C.] dos essênios (*Oratio Omnem Bonum esse Liberum*): *"Não se encontra entre eles nenhum artesão que fabrique dardos, lanças, espadas, elmos, couraças ou escudos, ninguém que fabrique armas ou máquinas."* João Crisóstomo diz o mesmo, no comentário à *I Epístola aos Coríntios XIII, 3* (*Homilia XXXII*, 5): *"Se os homens se amassem como devem, não haveria penas capitais."*

[56] Arnobius [séc. II-III d.C.], *Disputationes adversus Nationes* (I, 6).

[57] Caecilius Firmianus Lactantius [séc. IV d.C.], *Divinarum Institutionum* (I, 18,16).



está ainda em expectativa. Seja qual for a maneira de interpretá-la, nada existe a inferir dela contra a justiça da guerra, tanto que existem homens que não permitem aos amantes da paz de usufruir dela, mas lhe fazem violência.

2. O capítulo V de *Mateus* fornece ainda vários argumentos para cuja apreciação é necessário lembrar o que dissemos pouco antes. Se Cristo tivesse tido a intenção de suprimir as penas capitais e o direito de guerra, ele se teria explicado em termos absolutamente claros e precisos, tendo em vista a importância e a novidade da coisa. Com maior razão o teria feito, porquanto não havia judeu que não acreditasse que as leis de Moisés, relativas aos julgamentos e aos negócios públicos, não devessem conservar seu vigor com relação aos judeus, tanto tempo quanto sua nação tivesse de subsistir. Depois desta primeira observação examinemos por ordem o valor de cada passagem.

3. A opinião contrária se entrincheira, pois, em segundo lugar, por trás das palavras seguintes: "Ouvistes o que foi dito: olho por olho, dente por dente. Eu vos digo de não resistir ao que vos trata mal (ao mau, segundo o hebraico e, segundo a tradução grega, ao que vos faz injustiça [58] – *Êxodo* II, 13), mas se alguém vos bate na face direita, oferecei-lhe também a outra" (*Mateus* V, 38). Disso, de fato, concluem alguns que não se deve rechaçar nenhuma injúria e que não se deve procurar vingança, tanto pública quanto privada. Este, contudo, não é o sentido dessas palavras. Jesus Cristo não se dirigiu aqui aos magistrados, mas aos que a ofensa os atingiu. Não fala de toda e qualquer injúria, mas do ultraje que seria da natureza de uma bofetada. Os últimos termos de sua proposição restringem a generalidade daqueles precedentes.

[58] Como diz Lucas (*Atos dos Apóstolos* VII, 27): *"Aquele que causa dano ao próximo."*

4. Assim é que no preceito seguinte, "Se alguém apresentar queixa contra ti para levar tua túnica, deixa-o levar também teu manto" (*Mateus* V, 40), não há uma proibição absoluta de recorrer ao juiz ou ao árbitro [59]. Tal é a interpretação de Paulo que não proíbe todos os processos (*I Coríntios* VI, 4), mas proíbe aos cristãos de apresentar queixas contra seus irmãos nos tribunais profanos. Isto a exemplo dos judeus, entre os quais era máxima estabelecida que "aquele que leva negócios relativos a israelitas ao conhecimento dos estrangeiros desonra o nome de Deus". A vontade de Jesus Cristo, no entanto, é, a fim de exercer nossa paciência, que não apresentemos causa à justiça por objetos facilmente recuperáveis, como uma túnica ou, com a túnica se houver necessidade, um manto. E também, por quanto fundado seja nosso direito, que desistamos de recuperá-la. Apolônio de Tiana [60] negava que fosse digno de um filósofo apresentar queixa por uma soma diminuta. Ulpiano diz [60a]: "O pretor não desaprova o fato do indivíduo que preferiu ficar privado de uma coisa para não ter que defendê-la por demasiadas vezes na justiça. Esse modo de ver de um homem inimigo dos processos não é, com efeito, condenável." O que Ulpiano apresenta aqui como devendo ser aprovado pelos homens de bem, Cristo o manda,

[59] Thascius Caecilius Cyprianus [200?-258], no livro *De Bono Patientiae* (cap. 16), assim explica isso: *"Não peças de volta o que te foi tirado."* Irineu [130?-202?] diz a respeito (livro IV, cap. XXVII): *"Ao que tira tua túnica, dá também teu manto, mas não fiques triste como aqueles que se resignam em ser despojados. Alegremo-nos, como se tivéssemos dado de boa vontade. Se alguém te obriga a acompanhá-lo por mil passos, vai com ele dois mil, não o seguindo como um escravo, mas precedendo-o como um homem livre."* Libânio [314?-393?], que havia lido os Evangelhos, num de seus discursos (*De Custodia Reorum, de Vinctis*, 18), louva aqueles que não entram em litígio por um manto ou por uma túnica. Sophronius Eusebius Hieronymus [331-420], em *Dialogus adversus Pelagianos* (I), escreve: *"O Evangelho nos ensina que se uma pessoa quer nos levar à justiça e, através de intrigas e ardis, nos despojar de nossa túnica, convém deixar que leve também o manto."*

[60] Apolônio de Tiana [?-97].

[60a] *L. item si, § 1, Dig. De alien. jud. mut. causa facta.*



fazendo objeto de seus preceitos as coisas mais honestas e mais aprovadas. Seria, contudo, concluir mal ao decidir que seria vetado mesmo a um pai, a um tutor, de defender, se houvesse necessidade, diante do juiz, o pão de seus filhos ou de seus pupilos. Uma coisa, com efeito, é uma túnica e um manto, outra coisa é todo o patrimônio de onde se tira o sustento. Nas *Constitutiones* de Clemente se diz do cristão que, se tem um processo, "deve comportar-se de modo a transigir, mesmo quando isso resultasse para ele algum prejuízo". O que se diz ordinariamente das coisas morais encontra igualmente sua aplicação aqui: saber que elas não consistem um ponto de intransigência, mas que a seu modo têm alguma elasticidade.

5. No preceito que se segue, "Se alguém te solicita caminhar com ele uma milha, acompanha-o por duas" (*Mateus* V, 41), o Senhor não falou de cem milhas, o que afastaria alguém por demais de seus afazeres, mas somente de uma milha ou duas, se necessário, passeio que é considerado insignificante. O sentido dessas palavras é, pois, que nas coisas que não nos devem importunar muito, não devemos instar com rigor em defesa de nosso direito, mas ceder, mesmo um pouco além daquilo que nos é pedido, para que nossa paciência e nossa benevolência se tornem conhecidas de todos. [61]

6. Segue-se ainda: "Dá ao que te pede [62] e não afastes aquele que vem te pedir" (*Mateus* V, 42) Se isto for estendido ao infinito, nada de mais duro que isso. Paulo diz: "Aquele que não cuida das pessoas de

[61] Justino [100?-165?], em *Apologias* (II), diz: *"Estas palavras têm por objeto nos encorajar a ser pacientes com todos, a prestar serviço e a evitar toda ira."*

[62] Justino, em *Apologias* (I, 15), diz que *"essas palavras foram ditas sobre o dever de fazer compartilhar de seus bens aqueles que estão na pobreza e não para a própria ostentação. Por isso foi dito 'daí a quem vos pede...' e em outro local, 'levemos a participar de nossos bens os que nada têm'."* Cipriano [200?-258?], em *Ad Quirinum Testimonia* (III, 1), observa que não se deve recusar a esmola a ninguém. Em outra passagem diz: *"A quem te pedir, deves dar e não rechaces aquele que te pede emprestado."*

sua casa é pior que um infiel" (*I Timóteo* V, 8). Vamos seguir este excelente intérprete da lei de seu mestre. Procurando sensibilizar os coríntios a se mostrar solidários com os habitantes de Jerusalém, diz: "Não quero que os outros sejam aliviados e vós sobrecarregados, mas em favor de uma partilha igual, que vossa abundância supra a pobreza deles" (*II Coríntios* VIII, 13). [63] Isto significa, servindo-se das palavras de Tito Lívio [64] sobre um assunto bastante similar: pretendo que, do supérfluo de vossas riquezas, ajudeis às necessidades dos outros. Tal é o sentido dessa frase de Ciro em Xenofonte [65]: "O que encontro de supérfluo em meus bens, com ele alivio a indigência de meus amigos." É do ponto de vista da própria eqüidade que nos devemos colocar para interpretar o preceito que acabamos de citar.

7. Como a lei hebraica concedia a liberdade do divórcio para pôr um entrave aos maus tratos dos maridos para com suas mulheres, de igual modo, para impedir vinganças particulares, às quais a nação israelita era facilmente levada, essa lei tinha dado o direito à pessoa lesada de exigir daquele que o havia prejudicado a pena do talião, não exercida pelas próprias mãos, mas solicitando-a ao juiz. Este exemplo foi seguido pela lei das XII Tábuas: "Se rompeu um membro, deve-se aplicar o talião." Jesus Cristo, que ensinava o dever de uma paciência mais perfeita, longe de aprovar que a vítima de uma ofensa realmente cometida exija vingança, não quer nem mesmo que certas injúrias sejam resolvidas pela força ou pela via da justiça. Quais essas injúrias?

[63] Lucius Annaeus Seneca [01? a.C.-65 d.C.], no livro *De Beneficiis* (II, 15,1), diz: *"Eu daria ao que tem necessidade, uma vez que eu não estivesse em necessidade."* João Crisóstomo, na passagem da *Epístola aos Coríntios* (*Homilia XVII*, 1), citada no texto, diz: *"Deus pede a cada um de acordo com os meios que possui e não segundo o que não tem."* Para melhor entender esse pensamento, deve-se acrescentar as palavras seguintes: *"O apóstolo os elogia por terem feito mais do que podiam (trata-se dos tessalonicenses), mas não força os outros (ou seja, os habitantes da Acaia) a fazer o mesmo."*

[64] Titus Livius [59 a.C.-17 d.C.], em *Ab Urbe Condita* (VI, 3,5).

[65] Xenofonte [430?-355? a.C.], *Ciropédia* (VIII, 2,22).

BIBLIOTECA PROF OSNI DE MEDEIROS REGIS



Aquelas que podemos tolerar. [66] Não que seja também louvável suportar ultrajes mais graves, mas para que Cristo se contente de um mínimo grau de paciência. Por isso, ele tomou o exemplo da bofetada, injúria que não compromete a vida, que não mutila o corpo, mas que é somente sinal de um desprezo, cujo efeito em nada diminui nosso mérito. Sêneca [67], escrevendo sobre a frieza do sábio, distingue a injúria da afronta. Diz: "A primeira é naturalmente mais grave. A segunda é mais leve e só é sensível às pessoas delicadas, que não se sentem lesadas, mas se ofendem. Há tanta fraqueza e vaidade no espírito dos homens que, para certas pessoas, nada lhes parece mais insuportável. É assim que se encontram escravos que preferem ser açoitados que esbofeteados." O mesmo filósofo escreve em outra passagem [68]: "A afronta é uma injúria restrita; lamenta-se sobretudo que não se tenha razão. As leis não a julgaram digna de qualquer vingança." Em Pacúvio, alguém diz: "Suporto facilmente uma injúria se não for acompanhada de afronta." Em Cecílio, outro diz: "Posso suportar a miséria, se for isenta de injúria. Suporto até a injúria, se não acarretar desonra." Segundo Demóstenes [68a]: "Não é tão penoso para os homens livres serem açoitados, por quanto cruel que o seja, que de o serem por desprezo." O mesmo Sêneca, de que falei, acrescenta que a dor causada por uma afronta é uma seqüela produzida pela fraqueza do coração que se fecha, sentindo-se atingido por uma ação ou por uma palavra injuriosa.

8. É em vista de uma circunstância semelhante que Cristo ordena a paciência; e para que não se objete esta banalidade, que suportar uma antiga injúria é convidar a fazer uma nova, ele acrescenta que é

[66] Ver João Crisóstomo, na passagem já citada.

[67] Sêneca, *De Constantia Sapientis* (V, 1).

[68] Sêneca, *De Constantia Sapientis* (X, 1).

[68a] *Adversus Midiam* (72).

melhor sofrer novo ultraje que rechaçar o primeiro [69] porque não nos traz outro mal, a não ser aquele que desatinadamente colocamos em nossa imaginação [70]. Apresentar a face, na linguagem dos hebreus, é suportar pacientemente, como se pode ver em *Isaías* (XXX, 6) e em *Jeremias* (III, 3); "apresentar o rosto às afrontas", disse Tácito, no livro III de suas *Histórias*. [71]

9. Um terceiro argumento é extraído da seguinte passagem de *Mateus* (V, 43): "Ouvistes o que foi dito: Amarás teu próximo e odiarás teu inimigo. Eu vos digo: Amai vossos inimigos, bendizei aqueles que vos amaldiçoam, orai por aqueles que vos são hostis e vos perseguem." Há, de fato, pessoas que pensam que as condenações capitais e que as guerras são inconciliáveis com essa caridade, essa benevolência para com os inimigos e com aqueles que nos odeiam. Esta objeção é facilmente refutada, se considerarmos os próprios termos da lei hebraica. Ordenava-se aos hebreus amar seu próximo, isto é, o israelita [72], pois é assim que o versículo 17 do capítulo XIX do *Levítico*, comparado com o versículo 18, nos ensina como é preciso entender aqui a palavra próximo. Existe também a ordem, contudo, dirigida aos magistrados, de punir com a morte os homicidas e os outros grandes criminosos. As onze tribos não deixaram de mover uma guerra justa contra a tribo de Benjamim para vingar um crime atroz (*Juízes* XXI). Davi, que combatia os combates de Deus, não deixou de reclamar, de armas em punho, o reino que Isboset lhe havia prometido.

[69] João Crisóstomo, no comentário à *Epístola aos Romanos VII* (*Homilia XII*, 8), diz: *"É uma bela vitória dar ao ofensor mais do que quer e transcender pela grandeza da própria paciência a extensão dos maus desejos de tal homem."*

[70] João Crisóstomo, em *De Statuis*, diz que *"uma afronta fere ou se esvai, não segundo a intenção de quem é o autor, mas segundo os sentimentos daqueles que a sofrem"*.

[71] Caius Cornelius Tacitus [55-120], *Historiae* (III, 31). *"Oferecer o rosto"* é expressão usada também por Publius Terentius Afer [185?-159 a.C.] em *Adelphoe* (215).

[72] Os prosélitos eram colocados no mesmo nível dos hebreus e as leis que proibiam de prejudicar a outrem se estendiam a esses habitantes incircuncisos, de que falamos anteriormente (cap. I, 16). Esta é a interpretação dos talmudistas.



10. O significado de próximo passa agora a ser estendido a todos os homens, pois todos eles foram admitidos a uma graça comum e não há mais povos votados por Deus à destruição. Disso decorre que seria permitido fazer contra todos o que então foi feito contra os israelitas que se devia amar naquele tempo, como se deve hoje amar a todos os homens. Que se pretenda mesmo deduzir que a lei evangélica tenha ordenado um grau mais elevado de amor, concordo também, uma vez que se reconheça que todos os indivíduos não devem ser igualmente amados, mas que devemos ter mais afeição pelo pai do que por um estranho. [73] Assim, a utilidade do inocente deve anteceder a do culpado, o interesse comum deve ser preferido ao interesse privado, segundo a norma de uma caridade bem ordenada. Foi deste amor pelos inocentes que surgiram as penas capitais e as guerras piedosas. A respeito disso pode-se verificar a sentença moral que se encontra no livro dos *Provérbios* (XXIV, 11). O dever que Cristo nos impõe de amar e socorrer cada homem em particular deve ser entendido, pois, com esta reserva, que não haja amor maior e mais justo que se oponha. Conhecemos este antigo axioma: "É tão cruel perdoar a todos como não perdoar a ninguém." [74]

[73] Quintus Septimius Florens Tertullianus [155-220?], em *Adversus Marcionem* (IV, 16), escreve: *"O segundo grau de bondade se refere aos estrangeiros, enquanto o primeiro é para seu próximo."* Sophronius Eusebius Hieronymus [331-420], em *Dialogus adversus Pelagianos* (I, 30), diz: *"Foi ordenado que devo amar meus inimigos e orar por meus perseguidores. É justo que eu os ame como meu próximo e como consangüíneos e que não haja nenhuma diferença entre um rival e um parente?"*

[74] Estas palavras são de Sêneca (*De Clementia*, II). João Crisóstomo, tratando dos castigos humanos, no comentário à *I Coríntios III, 12* e seguintes (*Homilia IX*, 2), diz: *"Os homens os infligem não num espírito de crueldade, mas por um princípio de bondade."* Agostinho (*Epistulae*, CLIII, 17) escreve: *"Como há por vezes uma compaixão que pune, há também uma crueldade que perdoa."* Os imperadores Valentiniano, Teodósio e Arcádio se exprimem desse modo na lei 3 do Código de Teodósio, sobre os defensores das cidades: *"Deve-se afastar toda proteção que, favorecendo os culpados e dando segurança aos criminosos, permitiria o aumento da criminalidade."* Na *História dos Godos* (II) de Procópio [?-562?], Totila diz o seguinte: *"Coloco no mesmo nível os que cometem um crime e os que impedem que o crime seja punido."* Ver o que se diz no livro II, cap. XXI, 11, mais adiante.

11. Acrescente-se a isso que nós devemos amar nossos inimigos, a exemplo de Deus que faz surgir o sol para os maus. Este mesmo Deus, porém, pune alguns deles ainda nesta vida e lhes infligirá um dia penas mais severas. Este argumento destrói com o mesmo golpe as razões que se tira da doçura prescrita aos cristãos. Deus é chamado clemente, misericordioso, paciente (*Jonas* IV, 2; *Êxodo* XXXIV, 6) e apesar disso as Sagradas Escrituras descrevem em muitos lugares sua ira [75] contra aqueles que o ofendem, isto é, sua vontade de puni-los (*Números* XIV, 18; *Romanos* II, 8). O magistrado foi estabelecido ministro desta ira (*Romanos* XIII, 4). Moisés é citado por sua notável doçura, mas não deixou de punir criminosos, mesmo com penas capitais. Somos convidados continuamente a imitar a doçura e a paciência de Cristo e, contudo, foi o próprio Cristo que ameaçou com as mais pesadas palavras os judeus rebeldes (*Mateus* XXII, 7). [76] Será ele que, no dia do julgamento, vai condenar os ímpios, segundo seus méritos. Os apóstolos imitaram a doçura de seu mestre e apesar disso fizeram uso da autoridade que Deus lhes havia conferido [77] para punir os maus (*I Coríntios* IV, 21; V, 5; *I Timóteo* I, 20).

[75] A respeito disso, ver Cirilo de Alexandria [376?-444?], *Contra Julianum Imperatorem* (livro V).

[76] Acrescentem-se as passagens de *Mateus* (XXI, 44) e de *Lucas* (XIX, 12,14,27). João Crisóstomo [344-407], no comentário à *Epístola aos Romanos XIV* (*Homilia XXV*, 5), depois de narrar as desgraças de Jerusalém, exclama: *"Foi Cristo que fez tudo isso. Observa bem como ele próprio o predisse seja por parábolas, seja abertamente e sem rodeios."* Idéias semelhantes desenvolve no segundo discurso contra os judeus.

[77] João Crisóstomo, no comentário à *I Epístola aos Coríntios IV, 21* (*Homilia XIV*, 2), diz: *"Eu mataria, mutilaria? Há, de fato, um espírito de severidade, como há também um espírito de doçura."* Ver também o que diz Agostinho sobre as palavras do Senhor na montanha (livro I) e outros escritores citados por Graciano (XXIII, *Quaest.* VIII).



12. A quarta passagem que é posta como objeção é da *Epístola aos Romanos* (XII, 17): "Não pagueis a ninguém mal por mal. Cuidai de fazer o bem perante todos os homens. Se for possível, no que depende de vós, vivei em paz com todo tipo de pessoa. Não façais justiça com vossas próprias mãos [78], meus amados, mas refreai vossa ira, pois está escrito: a mim é reservada a vingança, eu mesmo a levarei adiante, diz o Senhor. Se, portanto, vosso inimigo tiver fome, dai-lhe de comer; se tiver sede, dai-lhe de beber, pois agindo dessa forma, amontoareis carvão ardente sobre sua cabeça. Não vos deixeis vencer pelo mal, mas procurai vencer o mal pelo bem." Temos aqui a mesma resposta a dar, como na passagem precedente. De fato, ao mesmo tempo que era dito por Deus "Compete a mim exercer a vingança, sou eu que faço justiça", na mesma época eram pronunciadas penas capitais e leis eram escritas para regulamentar as guerras. Na verdade, existe também a ordem de se mostrar benevolente para com os inimigos, aqueles, bem entendido, que são da mesma nação (*Êxodo* XXIII, 4, 5). Este dever, como já vimos, não punha obstáculos às penas capitais, nem às guerras justas, mesmo contra os israelitas. Este é o motivo por que não se deve levar agora ao extremo rigor essas mesmas palavras ou preceitos similares, embora de maior amplitude. Tanto menos isso se deve fazer, porquanto as divisões dos capítulos não foram feitas pelos apóstolos ou na época deles, mas bem mais tarde, para dividir a leitura e tornar mais fácil a citação das passagens. Por esta razão é que o texto que começo agora no capítulo XIII "Que todos sejam submissos aos poderes superiores" e os parágrafos seguintes se encontram ligados com os preceitos que proíbem exercer a vingança.

[78] A *Vulgata* reproduz aqui a palavra *defendentes*. Essa palavra é tomada muitas vezes pelos autores cristãos para exprimir a idéia de vingança. Tertuliano em *De Monogamia* (4) escreve: *"Outras iniqüidades provocaram o dilúvio..."* A passagem de Paulo, de que se trata aqui, não a explica mal Agostinho na *Epistula CLIV* (5): *"Sobre isso é que foi dito: Não resistamos ao mau, para que não encontremos prazer na vingança que se paga com o mal de outrem."* Ver o que será dito mais adiante, no livro II, cap. XX, 5 e 10.

13. Paulo diz nessa passagem que as autoridades públicas são ministros de Deus, encarregados de demonstrar sua ira contra os maus, isto é, de puni-los. Por isso mesmo, ele distingue do modo mais evidente possível entre a vingança em vista do interesse público, que é exercida cumprindo o ofício da divindade, e que deve se relacionar com aquela que Deus se reservou; e ainda, que a vingança não tem outra finalidade senão a de satisfazer o ressentimento do ofendido e que o apóstolo a havia proibido pouco antes. Se for incluída nesta proibição mesmo a vingança exercida em vista do bem público, que haveria de mais absurdo, depois de ter dito que é preciso se abster das penas capitais, acrescentar em seguida que as autoridades públicas foram constituídas por Deus para punir em seu nome?

14. Uma quinta passagem que alguns usam se encontra na segunda *Epístola aos Coríntios* (X, 3): "Embora vivendo na carne, não combatemos segundo a carne. As armas de nossa milícia não são carnais, [79] mas poderosas em Deus para destruir as trincheiras", e assim por diante. Esta passagem, porém, nada diz sobre nosso assunto. O que precede e o que a ela se segue mostram, com efeito, que pela palavra carne, Paulo entende o exterior débil de sua pessoa, tal como parecia aos olhos de todos e que lhe atraía desprezo. A esta Paulo opõe suas armas, isto é, o poder que lhe havia sido dado para castigar os recalcitrantes e do qual faz uso contra Elimas, o coríntio incestuoso, contra Himeneu e Alexandre. Ele nega que este poder seja carnal, isto é, doentio. Ao contrário, declara que é o mais enérgico possível. Que relação tem isso com o direito de infligir a pena de morte ou de mover guerra? Ao contrário, é porque a Igreja estava então privada do auxílio dos poderes temporais que Deus suscitou para sua defesa esse poder de fazer

[79] João Crisóstomo (*Homilia XXI*, 2), a respeito dessa passagem diz que o apóstolo entende por armas carnais *"a riqueza, a glória, o poder, a eloqüência, a destreza, as intrigas, as bajulações, as armadilhas"*.



milagres que começou a cessar a partir do momento em que a Igreja foi protegida por imperadores cristãos, do mesmo modo que o maná cessou de cair quando o povo dos hebreus chegou em suas terras férteis.

15. A passagem da *Epístola aos Efésios* (VI, 12) é a que apresentamos em sexto lugar: "Revesti-vos de todas as armas de Deus para poder resistir aos artifícios do demônio, pois não tereis de combater (subentendido somente, segundo o uso dos hebreus) contra o sangue e a carne, mas contra os poderes...", e assim por diante. Esta passagem trata dos combates que os cristãos devem sustentar como cristãos e não aqueles que lhes podem ser comuns com os outros homens em certas circunstâncias.

16. A passagem de *Tiago* (IV, 1), que invocamos em sétimo lugar, não contém nada de universal: "De onde vêm as guerras e os combates entre vós? Não é de vossas paixões que combatem em vossa carne? Estais cheios de desejos e não tendes o que desejais. Sois invejosos e ciumentos e não conseguis obter o que quereis. Combateis e entrais em guerra uns contra os outros e não tendes o que gostaríeis de ter porque não o pedis. Pedis e não recebeis porque pedis mal, pedindo somente o que possa satisfazer vossos prazeres." Esse texto nos ensina somente que as guerras e os combates com que os hebreus dispersos se dilaceravam miseravelmente uns contra os outros e dos quais podemos ver em Josefo [80] uma parte da história, tiveram como origem causas desonestas. Sabemos disso e o deploramos, mas acontece ainda em nossos dias. Os versos seguintes de Tibulo [81] não se afastam do pensamento de Tiago:

[80] Flávio Josefo [37?-100?], *Antigüidades Judaicas* (livro XVIII, cap. 12).

[81] Albius Tibullus [54-19? a.C.], *Elegias* (I, 10,7-8).

"Essa é a influência nefasta do ouro; não houve guerra
em que um tronco de faia não fosse preferido aos festins."

Estrabão nota em diversas passagens que as nações com o modo de vida mais simples têm os costumes mais inocentes [82]. Aqui uma passagem análoga de Lucano [83]:

"Ó luxo pródigo de todas as coisas
que não se contenta jamais de aparatos simples.
Ambiciosa avidez de manjares pedidos à terra e ao mar,
glória que se apõe a lautas mesas!
Aprendei quão pouco é necessário para viver
e quão pouco a natureza exige. Não é um vinho refinado,
derramado aos pés do cônsul Baco,
que o tempo faz esquecer o nome que dá cura aos doentes.
Eles não bebem no ouro, nem sorvem mirra,
mas com a água límpida sua vida retorna.
O rio e Ceres bastam aos povos.
Infelizes! Por que fazem a guerra!"

[82] Filon de Alexandria faz a mesma observação em *De Vita Contemplatrice* (2), citando esse verso de Homero (Ilíada XIII, 6): *"Vivem de leite, são pobres, mas de grande probidade."* Justino (II, 2,7 e 10) diz dos citas: *"Não ambicionam o ouro e a prata como os outros mortais."* Depois acrescenta: *"Seus costumes severos lhes inspiraram o amor da justiça, a esses homens que não ambicionam o bem dos outros, pois a paixão das riquezas se encontra onde delas se faz uso."* Em Gregoras (livro II, cap. 4, 11) se encontra uma passagem semelhante sobre os citas e que merece ser lida. Taxile fala assim a Alexandre (Plutarco, *Vida de Alexandre*, 698 A): *"Qual a necessidade, Alexandre, de guerras e combates entre nós, quando não vieste para nos tirar a água e o alimento indispensável, as únicas coisas pelas quais devem guerrear os homens dotados de razão?"* As palavras de Diógenes (Porfírio, *De non Edendis Animalibus* I, 47) caem bem aqui: *"Não é entre os que comem polenta que se encontram os ladrões ou os fautores de guerras."* Porfírio, na mesma obra (II, 13) diz: *"Tudo o que é fácil de preparar e custa pouco contribui a afirmar a piedade e a difundi-la entre todos os homens."*

[83] Marcus Annaeus Lucanus [38-65], *Pharsalia* (IV, 373-382).



Pode-se acrescentar a isso o que diz Plutarco em *De Stoicorum Contradictionibus*: "Não há guerra entre os homens que não proceda de algum princípio viciado. Uma provém do desejo desenfreado dos prazeres, outra da avareza, outra pela demasiada avidez por honras ou pelo poder." [84] Justino, depois de ter louvado os costumes dos citas, excla-

[84] Por que não confirmar por muitas outras excelentes passagens tiradas de autores antigos e por citações não menos expressivas esse pensamento tão verdadeiro, mas tão pouco meditado pelos homens? Em Diógenes Laércio [séc. III d.C.], o filósofo Ateneu exclama: *"Infelizes! Fazeis de tudo por coisas más! Uma avidez insaciável vos precipita em lutas e guerras."* Fabianus Papirius assim se exprime em *Controversiae* (II, 1,10) de Marcus Annaeus Seneca: *"Aqui estão exércitos em ordem de batalha, nos quais muitas vezes concidadãos e parentes se digladiam no combate. As colinas estão cobertas de cavaleiros por toda parte. Todo o país está juncado de cadáveres ou de pessoas que os despojam. Poder-se-ia perguntar qual a causa que leva o homem a esse furor criminoso contra o homem? Os próprios animais selvagens não guerreiam entre si. Quando isso ocorre, não deveria se aplicar ao homem, esse animal pacífico que tanto se aproxima da divindade! Para que vos deixar levar a tão grande ira, porquanto sois da mesma estirpe e do mesmo sangue? Por qual acaso, qual fatalidade, um tão funesto flagelo foi introduzido no gênero humano? Será que foi para enfeitar os festins de taças, para fazer brilhar o ouro das abóbadas que o parricida se tornou tão em voga? Certamente deve haver algo de grande e de belo que faça com que se prefira admirar uma mesa suntuosa e ricas decorações do que ver, conservando sua inocência, a luz do sol. Será preciso tornar escravo o universo para nada recusar a seu ventre e a suas paixões? A que serve procurar essas riquezas perniciosas, se não é para deixá-las a seus filhos!"* Filon de Alexandria, em *De Decalogo* (28), escreve: *"O amor do dinheiro ou das mulheres ou da glória ou qualquer outra coisa que traga prazer não foi a causa de tantos males de pouca importância e vulgares? Não é isso que divide os parentes e que muda em ódio irreconciliável o afeto natural que tinham uns pelos outros? Não é isso que faz com que países vastos e populosos sejam devastados por dissensões internas? Não foi isso que encheu a terra e o mar de catástrofes renovadas sem cessar, por meio de batalhas terrestres e navais? As guerras dos gregos e dos bárbaros, seja entre eles, seja desses povos contra eles próprios, essas guerras que foram cantadas pelos trágicos, todas provieram de uma só fonte: a paixão pelas riquezas, pela glória ou pelos prazeres."* Caius Plinius Secundus, em *Naturalis Historia* (livro II, cap. III) diz: *"Fazemos tal uso dessa terra domada que todos os resultados dessa opulência nos conduzem aos crimes, aos assassinatos, aos combates. Nós a regamos com nosso sangue e a cobrimos com nossos ossos sem sepultura."* Sophronius Eusebius Hieronymus, no livro *Adversus Jovianianum* (II, 11), relata que Diógenes dizia que *"os tiranos e os destruidores de cidades, que as guerras públicas e civis não eram suscitados pela necessidade de encontrar do que viver com legumes e frutas simplesmente, mas pela atração das carnes e dos festins"*. João Crisóstomo,

ma: "Deus queira que os outros mortais imitassem sua moderação e seu respeito pelo bem dos outros! Não se veria, sem dúvida, em todos os séculos e em todo o universo tantas guerras se sucedendo, nem o ferro e as armas levar mais homens do que a condição natural do destino o faz." Encontra-se em Cícero, no capítulo primeiro de sua obra *De Finibus* (I, 13,44), o seguinte: "Os rancores, as controvérsias, as discórdias, as sedições, as guerras nascem das paixões." Máximo de Tiro (XXIX, 6) diz: "Atualmente tudo está cheio de guerras. As paixões circulam de todos os lados e elas espalham pelo mundo a ambição pelas coisas dos outros." Jâmblico [85] escreve: "O corpo e as paixões do corpo é que geram as guerras, os combates, as sedições, pois as guerras têm por causa eficiente a posse das coisas úteis."

17. Foi dito a Pedro: "Aquele que fere com a espada perecerá pela espada." Esta passagem não se refere à guerra considerada em geral, mas se relaciona propriamente à guerra privada. O próprio Cristo explica porque ele impediu que alguém viesse em seu socorro ou porque não se preocupou em se defender, dizendo que seu reino não era desse mundo (*João* XVIII, 36). A respeito disso, se falará com maior precisão em outro local.

no comentário à *I Epístola aos Coríntios XIII, 3* (*Homilia XXXII*, 5), diz: *"Se os homens se amassem mutuamente, ninguém cometeria injúria a outrem. Para bem longe seriam lançados os assassinatos, os combates, as guerras, as sedições, os roubos acompanhados de violência, as fraudes e todos os flagelos."* O mesmo autor, em *Ad Patrem Fidelem* (cap. 9), falando dos ricos, escreve: *"Não é deles que provêm as sedições, as guerras, as batalhas, o saque das cidades, o rapto, a escravidão, a captividade, os assassinatos e os inumeráveis flagelos da vida?"* Claudius Claudianus [370?-404?], na obra *In Rufinum* (I, 217-19), diz: *"Se isso fosse conhecido, gozaríamos de um tipo de vida simples, o clarim não retiniria, o dardo pontiagudo não cortaria o ar, o vento não bateria na popa dos navios e as máquinas não investiriam contra as muralhas."* Agatias (*Histor.* I) escreve: *"Os espíritos dos homens, levados espontaneamente às paixões excessivas e à injustiça, enchem o mundo de guerras e de desordens."* Terminaria estas numerosas e excelentes citações com uma frase de Políbio: *"Um espírito que se contenta do que é necessário à vida não tem necessidade de outro mestre para chegar à sabedoria."*

[85] Jâmblico [250?-330], *Protrept.* (13).



## IX. Examina-se o consenso dos antigos cristãos a respeito

1. Todas as vezes que é preciso interpretar um escrito, geralmente têm grande peso o uso dele recebido e a autoridade de pessoas esclarecidas. É uma regra que se deve seguir, mesmo quando se trata do sentido das Sagradas Escrituras. Não é provável, de fato, que as igrejas estabelecidas pelos apóstolos se tenham subitamente ou todas afastado das máximas que lhes tinham sido explicadas por escrito em poucas palavras, mais longamente de viva voz ou mesmo que tivessem introduzido a prática. Aqueles que condenam as guerras costumam citar certas palavras dos antigos cristãos, sobre as quais tenho três coisas a dizer.

2. Observo primeiramente que tudo o que se pode concluir dessas passagens é que elas exprimiam a opinião particular de alguns cidadãos e não o sentimento público das igrejas. Acrescente-se a isso que os autores que escreveram isso estão entre o número daqueles que gostam de seguir um caminho diferente dos outros e transmitir um ensinamento mais pomposo. Tais são Orígenes e Tertuliano que não concordam muito entre si. Orígenes [86], com efeito, diz que as abelhas foram dadas por Deus como modelo para que não haja entre os homens senão guerras justas e regulares, nos casos em que a necessidade o exige. Quanto a Tertuliano que, em outro local, parecia não concordar muito com as penas capitais, declarou [87] que "ninguém nega a vantagem das punições infligidas aos criminosos" [88]. Ele hesita sobre a questão do servi-

[86] Orígenes [185?-254?], *Contra Celsum* (IV, 82).

[87] Quintus Septimius Florens Tertullianus [155-220?], *De Spectaculis* (19).

[88] O mesmo Tertuliano, na obra *De Anima* (33), diz: *"Quem não prefere a justiça do século que, segundo o apóstolo, não está em vão cingida da espada e que é santa ao maltratar a serviço do homem?"* E assim fala ao procônsul Scapula: *"Não te amedrontaremos, nós que não te tememos. Gostaria de salvar a todos, exortando-os a não combater contra Deus. Podes cumprir os deveres de teu cargo sem esquecer a bondade, mesmo porque tu também estás sob a espada."*

ço militar, pois, em seu livro sobre a idolatria [89], diz: "Questiona-se se os fiéis podem ser dirigidos para a carreira das armas e se as pessoas afeitas à guerra podem ser admitidas à fé." Para ele, parece pender nesta passagem para a opinião contrária à arte militar. No livro *A Coroa do Soldado* [90], porém, depois de ter formulado algumas reflexões contra o serviço das armas, logo faz distinção entre aqueles que haviam entrado para o serviço antes do batismo e aqueles que são recrutados depois de terem sido batizados. Diz: "De fato, a condição daqueles que recebem a fé durante seu engajamento na milícia é de todo diversa daquela dos outros, pois eles são como aqueles que João admitia ao batismo. Eles se assemelham a esses centuriões fiéis, um louvado por Jesus Cristo e outro catequizado por Pedro, uma vez que, após terem recebido a fé e de terem sido nela confirmados [91], abandonam logo o serviço da guerra, como alguns o fizeram, ou se guardam de todos os modos de não cometer ação alguma que ofenda a Deus." Reconhece-se, pois, que esses cidadãos continuaram na profissão das armas após seu batismo, o que, certamente, não teriam feito de modo algum se tivessem compreendido que o serviço militar era proibido por Cristo. Não teriam sido mais que os arúspices, os magos e todos os demais praticantes de serviços proibidos [92], autorizados a permanecer em sua profissão após terem recebido o batismo. No mesmo livro [93], querendo louvar um soldado cristão, Tertuliano exclama: "Ó soldado glorioso perante Deus!"

[89] Tertuliano, *De Idolatria* (19).

[90] Tertuliano, *De Corona Militis* (11).

[91] A distinção que ele faz aqui a respeito do serviço militar a aplica também em outro local ao casamento, seja no tratado sobre a monogamia, seja no da exortação à castidade.

[92] Tertuliano, em *De Idolatria* (5), escreve: *"Que não sejam recebidos na Igreja aqueles que exercem profissões condenadas pelas leis divinas."* Agostinho, em *De Fide et Operibus* (XVIII, 33), diz: *"As prostitutas e os comediantes e todos os outros que exercem profissão de vergonha pública não podem se aproximar dos sacramentos de Cristo, se não tiverem rompido e dissolvido tais vínculos."* Tem-se um exemplo de um comediante em Cipriano (*Epistula LXI*). A respeito de gladiadores, mercadores de mulheres, traficantes de vítimas, há exemplos em Tertuliano (*De Idolatria*, 11). Sobre um cocheiro de circo, em Agostinho (*De Rebus in Arelatensi Concilio Gestis*).



3. Minha segunda observação consiste em dizer que muitas vezes os cristãos desaprovaram ou evitaram a profissão das armas, por causa das circunstâncias da época que permitiam exercer a arte da guerra, mas que arriscavam se tornar culpados de certos atos que se opunham à lei cristã. Vemos nas cartas de Dolabella aos efésios, conservadas por Josefo [94], que os judeus tinham pedido para ficar isentos das expedições militares porque, misturados com os estrangeiros, eles não podiam observar direito os ritos de sua lei e porque eram forçados a tomar em armas e fazer longas etapas nos dias de sábado. O próprio Josefo [95] nos informa que os judeus obtiveram de Lentulus sua dispensa pelas mesmas razões. Em outro local [96] conta que, quando os judeus receberam a ordem de sair de Roma, alguns dentre eles foram recrutados e que, desses, alguns foram punidos porque se haviam recusado a servir por respeito às leis de sua pátria, isto é, pelos motivos que acabamos de indicar. Uma terceira razão se acrescentava às vezes às duas primeiras: eles tinham que combater contra seus compatriotas. Para eles era um crime [97] empunhar as armas contra os membros de sua nação, sobretudo quando seus compatriotas estavam em perigo por querer observar a lei de sua pátria. Todas as vezes, porém, que os judeus podiam contornar esses inconvenientes, eles se inscreviam no serviço, mesmo sob reis estrangeiros, "persistindo, contudo, nos costumes

[93] Tertuliano, *De Corona Militis* (1).

[94] Flávio Josefo [37?-100?], *Antigüidades Judaicas* (XIV, 10,12).

[95] Idem, *Antigüidades Judaicas* (XIV, 10,13).

[96] Idem, *Antigüidades Judaicas* (XVIII, 3,5).

[97] Idem, *Vita* (6).

de seu país e vivendo segundo seus estatutos" [98], o que costumavam estipular antes de tudo, segundo o testemunho Josefo. Os perigos aos quais estavam expostos os judeus eram bastante semelhantes aos que Tertuliano fazia alusão nas advertências dirigidas às pessoas de seu tempo. No livro *A Idolatria* (19), por exemplo, escreve: "O juramento feito a Deus e aquele feito aos homens, o estandarte de Cristo e aquele do diabo não podem andar juntos." De fato, obrigava-se os soldados a jurar pelos deuses das nações, por Júpiter, por Marte e por outras divindades. Tertuliano exclama, no livro *A Coroa do Soldado* (11): "O quê? Deverá fazer vigílias diante dos templos a que ele renunciou? Vai tomar suas refeições em local que não convém ao apóstolo? Deverá defender durante as noites os mesmos demônios que durante o dia ele expulsou com seus exorcismos?" Um pouco depois Tertuliano acrescenta: "Quantos outros deveres ligados às funções militares devem ser cumpridos por uma infração!"

4. A terceira observação que fazemos é que os cristãos dos primeiros tempos foram abrasados de tão grande ardor pela prática das coisas mais perfeitas, que muitas vezes eles tomaram conselhos divinos como regras rigorosas. Atenágoras [99] diz: "Os cristãos não entram na justiça contra aqueles que lhes arrebatam os bens." Salviano [100] acha que é um preceito de Jesus Cristo, o de renunciar às coisas em que há contestação, desde que, por esse meio, nos livrássemos do processo. Esta máxima, porém, tomada assim de uma maneira geral, é precisamente no domínio do conselho que visa um gênero de vida mais próximo da

[98] São palavras de Flávio Josefo, em *Antigüidades Judaicas* (XI, 8,5).

[99] Atenágoras [séc. II d.C.], *Legatio pro Christianis* (1).

[100] Salviano [séc. V d.C.], *De Gubernatione Dei* (III, 6,22)



perfeição [101] e não é um preceito. O mesmo ocorre com o juramento, cujo uso é condenado radicalmente por muitos antigos, sem exceção alguma, enquanto Paulo, no entanto, jurou em circunstâncias graves. Um cristão, em Taciano [102], diz: "Eu recuso a pretura." Em Tertuliano [103], um cristão não ambiciona dedicar-se à construção civil. Lactâncio [104] diz que um homem justo, como ele entende que um cristão o seja, não deve fazer a guerra. Ao mesmo tempo, porém, e da mesma maneira, ele lhe proíbe as viagens por mar. Quantos há, entre os antigos, que desaconselham os cristãos a celebrarem segundas núpcias! Todas essas coisas são louváveis, excelentes, particularmente agradáveis a Deus, mas, na realidade, elas não são exigidas de nós pela necessidade de lei alguma. Estas observações parecem suficientes para resolver as objeções que nos são feitas.

## X. A opinião contrária é confirmada pela autoridade pública da Igreja, o consenso geral e o costume das épocas

1. Agora, para confirmar nossa opinião, diremos, primeiramente, que não faltam autores, mesmo autores mais antigos, que têm essa opinião sobre as penas capitais e que o direito de guerra, cuja legitimidade depende da justificação das penas capitais, podem ser lícitas para os cristãos. Clemente de Alexandria [105], de fato, diz que o cristão, se

[101] O IV Concílio de Cartago (cânon 19) reza: *"O bispo não deve entrar em litígio por interesses temporais, mesmo se levado à justiça."* Acrescente-se a isso, o que diz Ambrósio em *De Officiis Ministrorum* (livro II, cap. XXI) e Gregório Magno em *Epistulae* (LVIII).

[102] Taciano [120?-173?], *Oratio ad Graecos* (17)

[103] Tertuliano, *Apologeticus* (46).

[104] Caecilius Firmianus Lactantius [260?-325?], *Divinarum Institutionum* (V, 17,12).

[105] Titus Flavius Clemens – Clemente de Alexandria (150?-213?], *Paedagogus* (II, 11,116).

chamado ao poder, como Moisés, deve ser para as pessoas uma lei viva e que seu dever é de recompensar os bons e de punir os maus. Descrevendo em outro local, qual deveria ser o exterior de um cristão, ele diz que lhe convém andar de pés descalços, a menos que seja homem de guerra. Lemos nas *Constitutiones* [106] que levam o nome de Clemente romano (livro VII, cap. III) que "toda espécie de homicídio não é proibida, mas que não há veto senão para o assassinato de um inocente; entretanto, mesmo o homicídio que é justo é reservado ao juízo dos magistrados".

2. Deixemos de lado, porém, as opiniões de simples privados e vamos à autoridade pública da Igreja que deve ser de grande peso. Eu afirmo que jamais foi recusado o batismo ou foi separado da comunhão da Igreja aquele que se dedicava às armas, o que, no entanto, deveria ter sido feito e o teria sido, se o estado militar tivesse sido incompatível com as condições da nova aliança. Em *Constitutiones*, de que falamos seguidas vezes (livro VIII, cap. XXXII), o próprio autor, tratando daqueles que eram admitidos antigamente ao batismo ou eram dele excluídos, diz que "se deve ensinar ao soldado que pedir o batismo a se abster de injustiças e agressões, além de se contentar com seu soldo. Se ele obedecer a essas instruções, deve ser admitido ao batismo". Tertuliano, em seu *Apologeticus* (cap. XLII), diz ao falar em nome dos cristãos: "Navegamos convosco por mar e convosco vamos para a guerra." Pouco antes havia dito (cap. XXVIII): "Nós somos estrangeiros e enchemos todo o vosso império, vossas cidades, vossas ilhas, vossas fortalezas, vossos municípios, vossos vilarejos e mesmo vossos campos." Na mesma obra (cap. V), ele havia contado que o imperador Marco Aurélio tinha obtido chuva graças às orações dos soldados cristãos [107]. Declara, em seu livro *De Corona Militis* (I), que o soldado que havia rejeitado a coroa tinha testemunhado uma coragem superior ao de seus outros irmãos e mostra que havia muitos cristãos servindo com ele no exército.

[106] Este parece ter sido escrito em torno do final do século II.

[107] Ver também Xiphilinus a respeito dessa história.



3. Deve-se acrescentar que muitos soldados que haviam sofrido torturas e a morte por Cristo receberam da Igreja as mesmas honras que os outros mártires. Assim ocorreu com os três companheiros de Paulo [108], com Cerialis sob o imperador Décio, Marino sob Valeriano, 50 outros sob Aureliano, Vítor, Mauro e Valentim, chefe dos soldados sob Maximiano, em torno da mesma época do centurião Marcelo, Severiano sob Licínio. Cipriano [109] diz a respeito de Laurentino e Inácio, ambos africanos: "Outrora serviram nos exércitos deste mundo, mas são verdadeiros soldados de Deus, membros da milícia espiritual. Eles aterrorizaram o demônio pela confissão do nome de Jesus Cristo e mereceram por seu martírio as palmas e as coroas brilhantes do Senhor." Pode-se ver, pois, qual era o sentimento comum dos cristãos sobre o engajamento nas armas, antes mesmo que os imperadores fossem cristãos.

4. Se naquele tempo os cristãos não tomaram parte nos processos criminais, isso não deve parecer estranho, pois que a maior parte do tempo se tratava de julgar outros cristãos. Acrescente-se a isso que, mesmo em todos os demais assuntos, as leis romanas eram mais severas do que a doçura cristã pudesse comportar, o que fica bastante evidente com o simples exemplo do senatus-consulto de Sila [110]. Depois

[108] Acrescente-se a esses um soldado que havia sido batizado por Cornélio, mencionado por Adon.

[109] Thascius Caecilius Cyprianus [200?-258?], *Epistulae* (XXXIV, 3).

[110] O imperador Adriano abrandou a severidade desse senatus-consulto, como se pode ver no historiador Spartianus. Pode-se acrescentar às leis muito severas dos romanos aquelas que proibiam aceitar o testemunho de um escravo, salvo que fosse arrancado por meio de tortura.

que Constantino, porém, começou a aceitar e deixar crescer a religião cristã, o uso das penas capitais não foi abolido por isso. Mais, o próprio Constantino emanou, entre outras disposições legislativas, uma lei que prescrevia costurar os parricidas num saco de couro e que se encontra no código, no título sobre os indivíduos que mataram seus pais ou seus filhos. Esse imperador, contudo, era de tão grande doçura na aplicação das penas que muitos historiadores o trataram como por demais indulgente [111]. Ele também teve em seu exército um grande número de cristãos, como a história nos informa, e ele gravou o nome de Cristo no lábaro. Por ele também é que o juramento militar foi modificado da seguinte maneira, como o reporta Vegécio [112]: "Por Deus, por Cristo e pelo Espírito Santo, pela majestade do imperador que, depois de Deus, deve ser um objeto de amor e de respeito para o gênero humano."

5. Dos muitos bispos que havia então, entre os quais muitos haviam sofrido cruéis perseguições pela religião, não se encontra um só deles que tenha feito mudar, seja Constantino de infligir toda espécie de pena capital e de fazer a guerra, seja os cristãos de fazer parte dos exércitos, insuflando-lhes o temor da ira divina, mesmo que muitos deles fossem os mais vigilantes guardiães da disciplina e que não dissimulassem em nada o que dizia respeito ao dever dos imperadores como dos outros. Assim foi, na época de Teodósio, como Ambrósio [113] o afirma em seu discurso VII: "Não é culpa alguma servir ao exército, mas

[111] Zonaras [?-1130?], em *Compêndio de História Universal* (XIII, 4,34), diz: *"Ele se mostrava clemente com aqueles que haviam largado a má vida porque, dizia, deve-se cortar um membro doente e podre, a fim de que não infecte os membros sadios, mas não um membro curado ou que começa a sarar."* Ver também Eusébio, *De Vita Constantini* (IV, 31). Como os cristãos se queixavam da demasiada doçura de Constantino, assim também ocorria com os dinamarqueses com relação a seu rei Harald, segundo o historiador (*Gesta Danorum*, XI).

[112] Flavius Vegetius Renatus [séc. IV-V d.C.], *Epitoma Rei Militaris* (II, 5).

[113] *Inter Augustini Sermones, Appendicis* LXXXII.



há uma, aquela de o fazer em vista dos despojos." Em seu livro *De Officiis Ministrorum* (livro I, cap. XXVII), diz: "A coragem que protege a pátria na guerra contra os bárbaros, que defende os fracos na própria terra ou que preserva aqueles que são atacados por salteadores, esta coragem é cheia de justiça." Este argumento me parece tão sólido que não exigiria mais nenhum outro.

6. Não ignoro, contudo, que muitas vezes os bispos [114] e o povo cristão têm evitado, intercedendo por súplicas, a aplicação de castigos e sobretudo impedido de infligir a pena capital. Sei que havia sido introduzido o costume de não entregar aqueles que se tivessem refugiado numa igreja [115], senão sob promessa de lhes poupar a vida, e que nas proximidades da Páscoa [116] eram libertados das prisões aqueles que nelas cumpriam pena por seus crimes. Aquele que examinar, porém, com cuidado, todas essas coisas e outras semelhantes, se as encontrar, verificará que são, na verdade, sinais da bondade cristã, ciosa em aproveitar de qualquer ocasião para exercer a clemência, mas não encontrará qualquer indício de um programa destinado a bloquear todos os julgamentos que demandavam a pena de morte. Por isso, notamos que essas graças e intercessões eram modificadas por certas exceções [117], segundo as circunstâncias locais e temporais.

[114] Agostinho (*Epistula* CLIII, 1) diz que *"é dever de um sacerdote interceder pelos acusados"*. Há em suas cartas muitos exemplos dessa bondade.

[115] Ver João Crisóstomo (XVI, *De Statuis*); o *Concílio de Orléans* (cap. III); *a Lei dos Visigodos* (livro VI, título V, 16; livro IX, título II, cap. III).

[116] *Lei de Nemo, Código De Episcopis Audientia* (l. 3, C. I, 4).

[117] Essas exceções podem ser verificadas em Cassiodoro (XI, 40) e, entre outras, também em *De Immunitate Ecclesiastica in Decreto* (*Decretal.* III, 49).

7. Alguns nos fazem objeção apresentando o décimo segundo cânon do concílio de Nicéia, assim transposto na tradução latina: "Que todos aqueles que foram chamados pela graça [118] e que, depois de ter mostrado seu ardor e sua fé e deposto o cinturão de soldado, retornaram depois como os cães ao próprio vômito, de modo que alguns até deram dinheiro e presentes para retornar ao exército. Que esses sejam prosternados durante dez anos, após terem ficado três anos entre o número de ouvintes. A respeito deles, é necessário observar quais são seus sentimentos e de que maneira fazem penitência. Com efeito, aqueles que por seu temor, suas lágrimas, sua resignação, suas boas obras testemunham uma conversão isenta de hipocrisia, estes, após ter cumprido o tempo prescrito de sua condição de ouvintes, serão admitidos à participação das orações e será permitido ao bispo de tratá-los então de modo mais humano. Quanto aos que sofreram a punição com indiferença e que pensavam que o simples fato de entrar numa igreja era suficiente para demonstrar sua conversão, que cumpram sem redução todo o tempo determinado." O próprio termo de treze anos indica de modo suficiente que não se trata de uma falta leve ou duvidosa, mas de algum crime grave e averiguado.

8. Sem dúvida, aqui se trata da questão da idolatria [119], pois a menção feita da época de Licínio no cânon XI que o precedia, deve ser suposta tacitamente reproduzida no cânon de que tratamos, como ocorre muitas vezes que o sentido dos cânones seguintes depende daqueles que os precedem. Veja-se, por exemplo, o cânon XI do concílio de Eliberis. Licínio, estas são as palavras de Eusébio [120], "dispensava do exército os soldados que não queriam sacrificar aos deuses" [121]. Seu exemplo foi imitado a seguir por Juliano e esta é a razão pela qual lemos que Vitrício, e também outros, repudiaram as insígnias de sua profissão militar por Cristo. A mesma coisa acontecera outrora sob Diocleciano na Armêna com 1.104 soldados, dos quais se faz menção nos martirológios, e no Egito com Mena e Hesíquio. Assim, pois, na época de Licínio, muitos renunciaram ao serviço das armas, entre os quais se relembra Arsácio, citado entre os confessores, e Auxêncio que depois se tornou bispo de Mopsuesta. É por isso que, sob Licínio, aqueles que, atormentados por sua consciência, haviam deposto o cinturão militar, não podiam mais voltar ao serviço das armas senão abjurando a fé cristã. Como esta abjuração era tanto mais criminosa porque aqueles que a faziam tinham testemunhado por sua abdicação precedente um maior conhecimento da lei de Deus, esses apóstatas eram punidos mais severamente pela Igreja que aqueles dos quais se fala no cânon precedente. Estes haviam renunciado ao cristianismo sem serem impelidos a isso pelo perigo de perder sua vida ou seus bens. Não faz sentido explicar o cânon que citamos, como se condenasse de modo geral todo uso das armas. A história atesta [122], de fato, de uma maneira evidente, que Constantino tinha dado a escolha aos que haviam deixado o serviço militar sob Licínio e que não haviam retornado sob seu governo,

[118] Simeão, o Mestre, assim resume esse cânon: *"Aqueles que, tendo de início parecido ter resistido à violência, sucumbiram à impiedade e retomaram o serviço no exército, sejam excluídos por dez anos da comunhão."* Dessa mesma maneira também o sentido desse cânon é expresso por Balsamo, Zonaras e Rufino (livro X, cap. VI).

[119] Esse crime principal é chamado de *"o grande crime do século"* por Tertuliano (*De Idolatria*, cap. I). Cipriano o classifica como *"crime gravíssimo, o último dos crimes"* (*Epistula XII*).

[120] Eusébio de Cesaréia, *De Vita Constantini* (I, 54).

[121] Sulpicius Severus [360?-420?], em *Historia Sacra* (II, 33), diz: *"Licínio, empenhado em disputar o império com Constantino, havia ordenado a seus soldados de sacrificar aos deuses. Rejeitava da milícia os que se recusavam a isso."* Por esse motivo é que Valentiniano, que se tornou imperador a seguir, deixou o serviço militar sob Juliano. Há algo de semelhante no que relata Vítor de Útica, segundo o qual, sob o rei Hunerico, muitos deixaram o exército porque a profissão militar os ligava ao arianismo.

[122] Eusébio de Cesaréia [265?-340], *De Vita Constantini* (II, 33).

com medo de violar a fé cristã, de ficar isentos, se quisessem, do serviço militar ou de retornar a ele, como muitos o devem ter feito, sem sombra de dúvida.

9. Apresenta-se também como objeção a carta de Leão [123] que fala que "retornar a uma milícia secular depois de ter feito penitência, é cometer um ato contrário às normas eclesiásticas". É preciso saber, contudo, que se exigia dos penitentes, bem como dos clérigos e dos religiosos, um gênero de vida não somente cristão, mas ainda de uma santidade eminente, a fim de que, por seu exemplo, eles servissem à correção como eles haviam servido ao escândalo [124]. De igual modo, nos mais antigos costumes da Igreja, a que chamamos comumente de Cânones Apostólicos, para recomendá-los mais por uma designação excelsa, está formulado no cânon LXXXII que "nenhum bispo, padre ou diácono se registre no exército e não exerça um cargo romano junto com uma função eclesiástica, pois é preciso dar a César o que é de César e a Deus o que é de Deus". Fica demonstrado por esse mesmo detalhe que o serviço militar não havia sido vetado aos cristãos que não aspiravam à honra de clérigo.

10. Mais, era proibido admitir no clero aqueles que, depois do batismo tivessem exercido a magistratura ou cargos no exército [125], como se pode ver nas cartas de Sirício e de Inocêncio e nos atos do concílio de Toledo. Isso porque se escolhiam os membros do clero não

[123] Leão Magno, Papa [? –461], *Epistulae* (CLXVII, 12).

[124] Leão, em sua carta XC a Rústico (*Epistulae*, 10), diz que *"para obter o perdão das faltas cometidas, é preciso se abster de várias coisas permitidas"*. Lemos na carta dos bispos ao rei Luís: *"Temos de nos privar tanto de coisas lícitas, quanto nos lembramos de ter cometido ilícitas."* Nas capitulares de Carlos o Calvo se pode ler: *"Que cada um trate de tirar tanto maior proveito de suas boas obras, quanto mais graves danos causou a si mesmo por suas faltas."*

[125] Eusébio (*Demonstr.*, livro I) diz que a vida dos cristãos é de dois tipos, uma perfeita e outra inferior. Acrescenta que aqueles que levam a última devem, entre outras coisas, *"cumprir seu dever para com aqueles que servem numa guerra justa"*.



entre a multidão dos cristãos, mas entre aqueles que tinham dado exemplo de vida muito regular. Acrescente-se a isso que os deveres do serviço militar e de certas magistraturas não exigiam uma aplicação contínua, mas aqueles que se haviam engajado no ministério sagrado não deviam deixar-se distrair por qualquer outro cuidado [126], qualquer outra atividade diária. É por esta razão que o sexto cânon estabelece que nenhum bispo, padre ou diácono deve imiscuir-se em negócios seculares [127] e que o octogésimo lhes proíbe de se ingerir em cargos públicos. O sexto cânon da Igreja da África que não assumam a direção de negócios ou a defesa das causas de outrem. Cipriano pensa que é uma impiedade nomeá-los tutores [128].

11. Temos, porém, para apoiar nossa opinião, um juízo formal da Igreja no primeiro concílio de Arles, ocorrido sob Constantino. Assim se exprime, com efeito, o terceiro cânon desse concílio: "No tocante aos que dispensam as armas durante a paz, pareceu bom decidir que eles se abstenham da comunhão." Isso se aplica aos que abandonam o serviço militar fora do período da perseguição, pois é isto que os cristãos queriam dizer com a palavra "paz", como se pode ver nos escritos de Cipriano e outros autores. Pode-se acrescentar ainda o exemplo dos soldados de Juliano, cujo progresso no cristianismo era tal que estavam prontos a dar testemunho de Jesus Cristo por sua morte. Ambrósio fala deles nestes termos: "O imperador Juliano, ainda que apóstata, teve sob suas ordens soldados cristãos. Quando lhes dizia "Marchai para o combate em defesa da coisa pública", eles obedeciam, mas quando lhes dizia

[126] Ver o cânon do Concílio de Mogúncia, em Graciano, sob o título *Ne Clerici vel Monachi.*

[127] Ver a carta de Jerônimo a Nepociano (*Epistula* LII).

[128] Em sua carta *Ad presbyteros, diaconos et plebem Furnis consistentem.* Ver também a lei *Generaliter* do *Código de Episcopis et Clericis.*

"Voltai vossas armas contra os cristãos", então eles reconheciam por chefe o imperador do céu." Assim havia se comportado, muito tempo antes, a legião tebana que, sob Diocleciano, tendo recebido a religião cristã das mãos de Zabda, trigésimo bispo de Jerusalém, deu, a seguir, um exemplo para sempre memorável de constância e de paciência, exmplo que mencionaremos mais adiante.

12. Aqui basta reportar as palavras desta legião que exprimem com uma concisão substancial o dever do soldado cristão. "Nós oferecemos contra qualquer inimigo nossas mãos que consideramos um crime levantá-las contra o sangue dos inocentes. Elas sabem combater contra os ímpios e os inimigos, mas não sabem dilacerar as pessoas piedosas e os concidadãos. Nós nos lembramos que é pela defesa de nossos concidadãos, antes que contra eles, que empunhamos as armas. Nós sempre combatemos pela justiça, pela piedade, pela salvação dos inocentes; essas foram até agora nossas recompensas por nossos perigos. Combatemos pela fé e como a guardaríamos – essas palavras são dirigidas ao imperador – se não a guardássemos para nosso Deus?" Basílio fala assim dos antigos cristãos: "Nossos ancestrais não acreditavam que os assassinatos que se cometem na guerra fossem assassinatos, pois eles escusavam aqueles que combatem pela virtude e a piedade."

# III

# DIVISÃO DA GUERRA EM PÚBLICA E PRIVADA. EXPLICAÇÃO DA SOBERANIA

## Sumário

*I. Divisão da guerra em guerra pública e guerra privada.*

*II. Defende-se que toda espécie de guerra privada não é ilícita segundo o direito de natureza, mesmo depois de instituídos os tribunais. Prova-se por exemplos.*

*III. Não é ilícita, mesmo segundo o direito do Evangelho. Solução das objeções.*

*IV. Divisão da guerra pública em solene e não solene.*

*V. Se a guerra feita, sob a autoridade de um chefe que não tem poder soberano, é pública e quando o é.*

*VI. Em que consiste o poder civil.*

*VII. O que é o poder soberano.*

*VIII. Refutação da opinião que defende que a soberania reside sempre no povo. Resposta aos argumentos contrários.*

*IX. Refutação da opinião que admite uma dependência contínua e recíproca entre o rei e o povo.*